

مجلة كلية الآداب



العدد الثامن - المجلد الثاني

ديسمبر ١٩٤٦

مطبعة جامعة فواد الأول

١٩٤٧

أثمان المجلدات التي ظهرت

| | |
|----|-------------------------------------|
| ٢٠ | المجلد الأول (الجزء الأول) . . . |
| ٥ | » » (الجزء الثاني) . . . |
| ٥ | المجلد الثاني (الجزء الأول) . . . |
| ٥ | » » (الجزء الثاني) . . . |
| ٥ | المجلد الثالث (الجزء الأول) . . . |
| ٥ | » » (الجزء الثاني) . . . |
| ٥ | المجلد الرابع (الجزء الأول) . . . |
| ٥ | » » (الجزء الثاني) . . . |
| ٥ | المجلد الخامس (ظهر الجزء الأول فقط) |
| ٤٨ | المجلد السادس (ظهر الجزء الأول فقط) |
| ٤٢ | المجلد السابع (ظهر الجزء الأول فقط) |
| — | المجلد الثامن (الجزء الأول) . . . |
| — | المجلد الثامن (الجزء الثاني) . . . |

تصدر هذه المجلة مرتين في السنة . في مايو وديسمبر .
وتطلب من مكتبة جامعة فؤاد الأول بالجيزة . وتوجه المكاتبات
الخاصة بالناحية العلمية ، إلى سكرتير التحرير :

الدكتور فؤاد حسنين على
بكلية الآداب بالجيزة

مَجَلَّة كُلِّيَّةُ الْأَدَابِ



العدد الثامن — المجلد الثاني

ديسمبر ١٩٤٦

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٤٧

فهرس

القسم العربى :

| صفحة | |
|------|---|
| ١ | الدكتور عبد الوهاب عزام بك سوانح أحمد الغزالي |
| ١٥ | الأستاذ مصطفى السقا كلا وكلتا |
| ٢٧ | الدكتور محمد فؤاد شكرى صفحة من تاريخ السودان الحديث |
| ٥٩ | الدكتور شوق ضيف كتاب الرد على النجاة |
| ٧١ | الأمناء (مدرسة الفن والحياة) بين الأدب المصرى والفن المصرى |
| ٧٧ | الدكتور زكى محمد حسن حول وحدة الفن فى عصور التاريخ المصرى |
| ٨١ | الأستاذ جمال محمد محرز مواقف اليهودية من التصوير وعلاقته بالاسلام |
| ٩١ | الدكتور محمد أنور شكرى أنوريس قصة الحضارة المصرية |

القسم الأوروبى :

| | |
|-----------------------|---|
| د . ل . درو | العلاقة بين ابوليوس ولوسيان ، محاورات |
| ١ | الآلهة والبحر |
| ٧ | م . فلديمير فيكتيف الطفل الغزال وأشباهه قديما |
| ١٩ | دكتور فؤاد حسين على أبحاث لدراسة العبرية السامرية |

سوانح أحمد الغزالي

للكاتب عبد الوهاب عزام بك

أبو الفتوح مجد الدين أحمد بن محمد الغزالي ، أخو أبي حامد محمد الغزالي المعروف . ولد بطوس لأب فقير خير صالح يغزل الصوف . وقد أوصى به أبوه وبأخيه محمد إلى رجل متصوف ليعلمهما بعد وفاته ، وينفق على تعليمهما ما يرثانه . فقام هذا الوصي على تعليمهما حتى تقدما وراثته . فأشار عليهما بأن يدخلتا مدرسة يجدان فيها قوتها مما يرتب لطلبة العلم في المدارس . وكانت المدارس إذ ذاك كثيرة في البلاد الإسلامية ، أنشئت في القرن الرابع الهجري وتنافس الملوك والأمراء والكبراء في بنائها واختيار كبار المدرسين لها على مر العصور .

وكان أبو حامد يقص هذه القصة ويقول : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله . يعني أنه دخل المدرسة لأجل مرتبها .

(٢)

وقد تفقه أبو الفتوح حتى عد من فقهاء الشافعية ، ولكن غلب عليه الزهد والتصوف وشغل بالوعظ حتى كان يذهب إلى البوادي والقرى والضياع ليعظ فيها . نقل ابن السبكي في طبقات الشافعية عن تاريخ بغداد لابن النجار أن هذا الغزالي كان :

« من أحسن الناس كلاماً في الوعظ ، وأرشقهم عبارة ، ملبح التصرف فيما يورده ، حلو الاستشهاد ، أظرف أهل زمانه وألطفهم طبعاً . خدم الصوفية في عنقوان شبابه ، وصحب المشايخ واختار الخلوة والعزلة ، حتى انفتح له الكلام

على طريقة القوم . ثم خرج إلى العراق ، ومالت إليه قلوب الناس وأجابه . ودخل
بغداد وعقد مجلس الوعظ وظهر له القبول التام ، وازدحم الناس على حضور مجلسه .
ودون مجالسه صاعد بن فارس اللباني ببغداد فبلغت ثلاثاً وثمانين مجلساً .
كتبها بخطه في مجلدين » .

ونقل ابن السبكي أيضاً عن الحافظ السلفي أنه قال :

« حضرت مجلس وعظه بهمدان . وكنا في رباط واحد ، وبيننا ألفه وتودد .
وكان أذكى خلق الله وأقدرهم على الكلام فاضلاً في الفقه وغيره » .

وقال ابن خلكان :

« كان واعظاً مليح الوعظ ، حسن المنظر ، صاحب كرامات وإشارات . وكان
من الفقهاء ، غير أنه مال إلى الوعظ وغلب عليه » .

وقد خلف أحمد أخاه محمداً في التدريس بنظامية بغداد حين تركها محمد
وسافر للحج سنة ثمان وثمانين وأربعمائة .

وتوفي سنة عشرين وخمسمائة في قزوين .

(٣)

غلب على أحمد الغزالي التصوف والوعظ ، وكان بليغاً حسن التصرف
في مواعظه . وفي التصوف والمواعظ ألف : مختصر إحياء علوم الدين في كتاب
سماه « لباب الإحياء » . وألف كتاباً سماه « الذخيرة في علم البصيرة » . ولست
بصدد مؤلفاته العربية ، ومجالس وعظه ، بل أصف في هذا المقال كتاباً له فارسياً
اسمه « السوانح » .

قال في فاتحة الكتاب :

« الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين . هذه
الحرروف مشتملة على فصول تتعلق بمعاني العشق ، وإن كان حديث العشق لا تشمله

الحروف والكلمات . فإن هذه المعاني أبكار لا تتعلق أيدي الحروف بأستار خدورها .

وإن يكن عملنا أن نعطي أبكار المعاني لذكور الحروف في خلوة الكلام ولكن العبارة في هذا الحديث إشارة إلى معان غير مذلة (?) وهي بعيدة ممن لا ذوق له^(١) .

ومن هذا يفرع أصلاً : إشارة العبارة ، وعبارة الإشارة ... ولكن لا ترى إلا بصيرة الباطن . فإن وقع في هذه الفصول أشياء لا تفهم فهو من هذه المعاني ، والله أعلم .

طلب إلى صديق عزيز هو غدى أعز الاخوان ، ولى به أنس تام ، أن اكتب فصولاً فيما يخطر لك في معنى العشق لأنس بها كل حين ، وأتعلل وأتمسك بأياتها حين لا تنال يد الطلب ذيل الوصال . فأجبت وفاء بحقه وكتبت فصولاً لا تتعلق بجانب ما ، في حقائق العشق وأحواله وأغراضه ... حتى إذا عجز تعلل بهذه الفصول ، ولو أن الأمر كما قيل :

ولو داواك كل طيب إنس بغير كلام ليلى ما شفاكا

إذا ما ظمئت إلى ريقها جعلت المدامة منه بديلاً
وأن المدامة من ريقها ولكن أعلل قلباً عيلاً

وقال في خاتمة الكتاب :

« حُجبت عيون العقول عن إدراك حقيقة الروح وماهيته . والروح صدف العشق . فإن لم يكن للعالم إلى الصدف سبيل فكيف بالجواهر المكنون في هذا الصدف . ولكني أثبت هذه الفصول والآيات إجابة لالتماس هذا الصديق العزيز أكرمه الله تعالى ، على أنني كتبت من قبل على غلاف الجزء « كلامنا إشارة » حتى إذا لم يفهم أحد كان معذوراً فإن يد العبارة لا تنال ذيل المعاني » اهـ .

(١) هذه العبارة غير واضحة في الأصل الفارسي .

والكتاب الذى يكون هذا موضوعه والذى يفتح صاحبه ويختمه بهذه العبارات ، لا يتوجه إليه إلا من يكلف بالعويض المعضل ، ويطمح إلى كشف ما غمض ، وإدراك ما دق ومحاولة ما العجز عنه أقرب من القدرة عليه .

وقد عرف في العربية مؤلفات كثيرة في العشق البشرى والعشق الالهى ، مثل : كتاب الزهرة لمحمد بن داود الظاهري المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، جمع فيه شعراً كثيراً مما قيل في الحب . وطوق الحمامة للامام ابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . وقد اطلعت في الخزانة الظاهرية بدمشق على نسختين نفيستين من كتاب روضة التعريف في الحب الشريف ، للسان الدين بن الخطيب الوزير الأندلسي .

ومما ألفت في هذا الموضوع كتب مصارع العشاق للقاضي أبي المعالي عبد العزيز بن عبد الملك ، ولأبي محمد جعفر ابن السراج المتوفى سنة ٥٠٩ هـ ، ولاحمد بن ابراهيم النحاس الدمشقي . وللحافظ مغطاي ، كتاب الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين . وقد جمع البقاعي بعض هذه الكتب في كتابه « أسواق الأشواق من ذكر مصارع العشاق » . وهو كتاب مطبوع متداول .

ولكن سوانح الغزالي تعالج الجانب الروحي الفاضل من العشق ، ويغلب عليها العشق الالهى الذى يقصر عن إدراكه من لم يستضيء بنوره ويحترق بناره .

والمعاني ما لم تفصلها ألفاظ مألوفة مشتركة بين الناس مصطلح عليها ، تسر نقلها من نفس إلى أخرى ، ولو كانت في أمور أوضح من الأمور الروحية ، وأجلى وأقرب من العشق الالهى .

ولهذا جاء هذا الكتاب مستغلقاً في كثير من عباراته . ولعل الغزالي لم يعن بإيضاحه ، ولم يبال بغموضه . على أن بعض الفصول قريب المثال يسير الفهم .

ومهما يكن فكتاب يكتبه أحمد الغزالي في هذا الموضوع جدير بالنظر والتأمل . وحرى أن يطول فيه التفكير ، وأن يعرف به ، وينشر بعضه أو كله .

وفيا إلى أمثلة من الكتاب مترجمة . وقد وضعت بين أقواس ترجمة الآيات
الفارسية التي جاءت في الأصل .

فصل (١)

قال الله تعالى : « يحبهم ويحبونه » .

(بالعشق سار من العدم مركبنا وأضاء بسراج الوصل ليلنا
من الحر التي لم تحرم في مذهبنا ، لئلا تلقى العدم يابسة شفاها)

(من أجلى جاء العشق من العدم إلى الوجود
أنا كنت للعشق من العالم المقصود
لا أنقطع منك حتى تنقطع الرائحة من العود
نهارى ولىلى وشهرى وسنقى على رغم الحسود)

أنا هو اها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمكنا
جاءت الروح من العدم إلى الوجود ، وكان العشق على حدود الوجود
ينتظر مركب الروح ، ولا أعلم أى مزاج وقع في بدء الوجود ، إن كانت الذات
روحا ، فقد كان العشق صفة الذات . وجد الدار خالية فاستقر .
التفاوت في قبلة العشق عارض ، وأما حقيقته فنزهة عن الجهات ، فليس يحتاج
إلى جهة ليكون عشقا

تارة يعطى الحزف أو الحرز للتلميذ الشادى ليكون أستاذا . . وأحيانا يعطى
الدر الثمين واللؤلؤ المتلألئ لمن لا يعرفه ولا يستطيع أن يُعَمِّل فيه يد الأستاذ
ليحكه ويثقبه ، وحينما يُسْطَهر أبو قلمون الوقت ^(١) عجائب حيله على صحيفة الأقداس
لا يظهر أثره لأنه سير على الماء . . لا ، بل على الهواء ، لأنه أقداس الهواء .

(١) يعنى الوقت المتلون المتقلب الذى تختلف فيه الحواطر .

فصل (٣)

تارة تكون الروح للعشق كالأرض ، تثبت منها شجرته . وتارة تكون كالذات للصفة ليقوم بها . وتارة كالشريك في الدار له نوبة في القيام فيها . وتارة يكون هو ذاتا والروح صفة لتقوم الروح به .

ولكن لا يفهم هذا كل انسان ، فانه من عالم الانيات الثاني الذي يكون بعد الحو . وهو لا يستقيم لأهل الانيات قبل الحو . وتارة يكون العشق سماء والروح أرضا تنتظر ماذا يمطر . وتارة يكون العشق حبا والروح أرضا ليرى كيف ينبت . وتارة يكون العشق جوهر معدن والروح المعدن ليرى أى جوهر وأى معدن . وتارة يكون شمسا في سماء الروح ترى كيف تضيء . وتارة يكون شهابا في هواء الروح ينظر ماذا يحرق . وتارة يكون سرجا على مركب الروح ليرى من يركب . وتارة يكون لجاما لرأس الروح الجموح ليرى أى جانب يحوله . وتارة يكون سلاسل قهر من دلال الممشوق في قيد الروح . وتارة سما قاتلا في فم قهر الوقت ليرى من يلدغ ومن يهلك كما قيل :

(قلت : لا تخف عني وجهك لا آخذ من حسنك حظي)

قال : فأخس على قلبك وكبدك . ففتنة العشق قد أشرعت رحمها)

كل هذا مظهر الوقت في طاقة العلم الذي حده الساحل ، ولا سبيل له إلى النجاة . ولكن جلاله بعيد عن حدود الوصف والبيان وإدراك العلم . كما قيل :

(العشق خفي . ما رآه عيانا أحد فحتم يفخر العاشقون سدى)

كل إنسان يدعى في العشق ما يتوهم والعشق يرى من الوهم ومن هذا وذاك)

وجود الذرة في الهواء محسوس ، وفقدانها معلوم . وكلاهما رهين بضوء الشمس .

(لشمس أنت والذرة نس . كيف أبدى وجوهنا بدون وجهك ؟ حتام
التقنع ؟ تجلّ من الجبل لتتجلّى) .

وليس كل هذا التمتع من العظمة والتعالي ، فكذلك يكون من اللطف ومن فرط
القرب . نهاية العلم ساحل العشق . ومادام على الساحل فتصيه التحدث عنه فحسب .
وإذا تقدم خطوة غرق . من يحرق حينئذ أن يحترق ؟ وأنى للفريق بالعلم ؟

(حسنك لا يحده بصرى ، وسرك لا يدركه علمى)

فى عشقك خلوتى كثرة ، وفى وصفك قدرتى عجز)

لا بل العلم فراشة العشق . العلم خارج الأمر . وأول ما فيه أن يحترق العلم
فكيف يبين عنه خبراً .

فصل (٨)

ألا يكفى الانسان هذه الخاصية ؟ أنه يحب أكثر مما يحب (محبوبته أكثر
من محبته) أهذه منبهة صغيرة ؟ يحجبهم (١) منحت هذا السائل قبل محبته تزل
يستمع به أبد الآبـاد ، ولا يفنى . أيها الفتى ! كيف يستوفى إلا فى الأبد تزل تزل
فى الأزل .

لا بل كيف يستوفى الحدّثان فى الأبد ، التزل الذى أنزل فى القدم « فلا تعلم
نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » .

أيها الفتى ! بلغ الأزل هنا ، والأبد لا يمكن أن ينتهى .

لا يستوفى هذا التزل أبداً . إن تكن بصيراً بسرّ وقتك تعلم أن « قاب قوسين »
الأزل والأبد قلبك ووقتك .

(١) إشارة الى الآية « سوف . فى الله يقوم بحجهم ويحيون » وأمل المؤلف يريد بقوله
يجب أكثر مما يجب أن الله تعالى قدم حبه على حبه اياه فى الذكر .

فصل (١٣)

حُجِبَتْ عَيْنُ الْحَسَنِ عَنْ جَمَالِ نَفْسِهِ ، فَلَا يَرَى كَمَالَ حَسَنِهِ إِلَّا فِي مِرْآةِ عَشْقِ الْعَاشِقِ . لَا جَرَمَ احْتِاجَ الْحَسَنِ إِلَى عَاشِقٍ لِيَتَزَوَّدَ الْمَعْشُوقُ مِنْ حَسَنِ نَفْسِهِ وَمِنْ طَلَبِ الْعَاشِقِ .

وهذا سر عظيم ومفتاح كثير من الأسرار الخ .

فصل (١٥)

يَصِلُ هَذَا الْأَمْرُ أَحْيَانًا إِلَى أَنْ تَكُونَ غَيْرَتُهُ مِنْ نَفْسِهِ ، وَيَعَارُ مِنْ عَيْنِهِ . وَتَبْلُغُ هَذِهِ النَّكَتَةُ أَحْيَانًا أَنَّهُ إِذَا زَادَ جَمَالَ الْمَعْشُوقِ يَوْمًا تَأَلَّمَ هُوَ وَعَضِبَ . وَهَذَا الْمَعْنَى يَصْعَبُ فَهْمُهُ عَلَى مَنْ لَا ذَوْقَ لَهُ .

(٢٣)

يَرَى فِي بَدَايَةِ الْعَشْقِ كُلِّ مِثَالِهِ لِلْحَيِيبِ حَيًّا . صَدَّ الْمَجْنُونُ عَنِ الطَّعَامِ أَيَّامًا ثُمَّ اصْطَادَ غَزَا لَا قَاطِلَ لَهُ ، فَسُئِلَ فِي هَذَا فَقَالَ : « فِيهِ شَبْهُ مِنْ لَيْلِي وَالْجَمَاءِ لَا يَلِيقُ » وَلَكِنْ هَذَا يَكُونُ فِي الْبَدَايَةِ ، فَإِذَا بَلَغَ الْعَشْقُ الْكَمَالَ يَعْرِفُ كَمَالَ الْمَعْشُوقِ وَلَا يَجِدُ فِيهِ شَبْهًا مِنْ غَيْرِهِ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَجِدَ . فَيَنْقَطِعُ أَنَسُهُ بِالْأَغْيَارِ ^(١) إِلَّا مَا تَعَلَّقَ بِهِ . وَإِذَا صَارَ الْعَشْقُ أَكْمَلَ زَالَتْ هَذِهِ السَّلَوةُ أَيْضًا . فَإِنَّ السَّلَوةَ فِي الْعَشْقِ نَقْصَانٌ ، وَكُلُّ اسْتِثْنَاءٍ يُمْكِنُ أَنْ يَنْقُصَ الْوَصْلَ مِنْهُ فَهُوَ مَعْلُولٌ وَمَدْخُولٌ . يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْوَصْلُ حَطَبَ نَارِ الشَّوْقِ ، بَزِيدِ الشَّوْقِ بِهِ . وَهَذَا هُوَ الْمَعَامُ الَّذِي يَعْرِفُ فِيهِ لِلْمَعْشُوقِ الْكَمَالَ وَيَطْلُبُ الْإِتِّحَادَ وَلَا يَقْنَعُ بِمَا هُوَ خَارِجُهُ وَيَتَبَرَّمُ بِوُجُودِ نَفْسِهِ كَمَا قَالَ :

(فِي عَشْقِكَ وَجَدْتُ كَثْرَةً ، وَفِي وَصْفِكَ عَجْزِي قُدْرَةً)

(١) الْأَغْيَارُ جَمْعُ غَيْرٍ وَهِيَ مُسْتَمْتَلَةٌ فِي الدَّرَجَةِ وَالرَّكْبَةِ وَتَفْرُقُ أَحْيَانًا بِكَلِمَةٍ يَارَ أَيْ حَيِّبٍ يُقَالُ يَارَ وَأَغْيَارَ .

فصل (٢٤)

يكون الصياح والهيّاج والبكاء أول الأمر قبل أن تتم ولاية العشق . فإذا بلغ الكمال وتسيطر ، يقع الحديث في الباقي ، ويبدّل البكاء نظراً وهزّالاً بما يدلّ الكدر صفاء كما قيل :

(حينما كنت حديث عهد بالعشق ، أقضّ نواحي مضجع جاري
فلما زاد غمي قلّ أنيني ، إذا اضطربت النار قل الدخان)

(٢٨)

الفراق فوق الوصال بدرجة ، إذ لا يكون فراق إلا بعد وصال
والوصال على لتحقيق فراق النفس . كما أن الفراق على التحقيق وصال النفس ،
إلا في العشق المعلوم الذي لم ينضج فيه العاشق . . . الخ

(٣٦)

لا يكون بين العاشق والمعشوق معرفة . وحينما يحسب نفسه أقرب إليه ويحسبه
أقرب إلى نفسه يزداد بعداً . لأن السلطنة له والسلطان لا صديق له . حقيقة
المعرفة في وحدة المرتبة وهذا محال بين العاشق والمعشوق . لأن العاشق كله أرض
المذلة ، والمعشوق كله سماء التعزّز ، فكيف تكون المعرفة ؟ فإن تكن قائماً تكون
بحكم النفس والوقت وهذه عارية .

كيف يتفق تحير المعشوق ومذلة العاشق ؟ وكيف يجتمع دلال المطلوب
وحاجة الطالب . الدواء ضرورة المريض وليس المريض ضرورة للدواء .

(٤٣)

إن كان هذا هكذا فلا حريم أن العاشق والمعشوق ضدان ولا يجتمعان
إلا بشرط الفداء والقضاء ولهذا قيل :

(حين رأى ذو الوجه الناظر وجهي مصفراً قال : لا تؤمل وصلي أبداً .
أنت ضدنا في المنظر ، لك لون الحريف ولنا لون الربيع) .

(٤٨)

إن يكن المعشوق حاضراً وشاهداً ومشهوداً فالعاشق في غيبة دائمة .
فإن حضور المعشوق إن لم يستمتع الغيبة السكية كما في حكاية الخنون^(١) -
فلا يخلو من دهشة . كالرجل الذي كان من نهر الملقى وكانت له صديقة في الكرخ .
وكان يسبح إليها الماء كل ليلة . فلما رأى ليلة في وجهها خالاً . قل من أين
جاء هذا الخال ؟ قات هذا الخال خاتني (ولد معي) . وأنت فلا تنزل في الماء
الليلة . فلما نزلت من البرد . لأنه كان قد رجع إلى ضفه فرأى الخال .
وهذا سر عظيم ويشير إلى هذا المعنى :

(لا علم لي بالعاشقية ولا بالعشق ولا بنفسى ولا بالحبيب)

(٤٩)

حجبت أبصار العقول عن إدراك الروح وما هيئتها وحقيقتها . والروح صدف
العشق فكيف تبصر الأولو المكنون في هذا الصدف ؟
(العشق خفي لم يره عياناً أحد فقام بفخر باطلا هؤلاء العاشقون)

(٥٨)

أصل العشق ماض من القدم . نقطة بء « يحبهم » أُلقيت بذرا في أرض
« يحبونه^(٢) » . لا بل أُلقيت هذه النقطة في « هم^(٣) » حتى ظهرت « يحبونه » .
فلما نبت عَبر العشق صار البذر في لون الثمرة ، والثمرة في لون البذر .
فإن وقع « سبحانه » أو « أنا الحق » فقد وقع من هذا الأصل^(٤) .
فأما كان نطق النقطة أو نطق رب النقطة

(١) قصة لمجنون ليلى حكاهما المؤلف في فصل سابق .

(٢) إشارة إلى الآية : « سوف يأتي الله يوم يحبهم ويحبونه » وهي من الآيات التي أُوعِ بها الصوفية .

(٣) يعني هم من كلمة « يحبهم » .

(٤) إشارة إلى ما روي عن بعض الصوفية من قوله : سبحانه ما أعظم شأنه وقوله :

أنا أنت بلا شك سبحانهك سبحانه

وقول الحلاج : أنا الحق .

فصل (٥٩)

آية كمال العشق أن يصير المعشوق بلاءً للعاشق حتى لا يعوى عليه ولا يحتمله
ويبقى منتظراً على باب الفناء ، ويظهر دوام الشهود في دوام البلاء .
(لا أحد مثلي أنا المسكين . إني في غم من رؤيتك وعدم رؤيتك)
ولا يعرف لنفسه متنفساً إلا في العدم . وباب العدم موصد أمامه ، لأنه وقف
بقيوميته . وهذا يكون غير الأبد . فإذا ألقى شاهدُ الفناء الظل ساعة وضيئه في هذا
الظل فهناك ساعة يستريح .

فصل (٦٢)

اسم المعشوق في العشق عاربة ، واسم العاشق في العشق حقيقة .
اشتقاق المعشوق من لعشق بحاز وتهمة ، والاشتقاق في الحقيقة للعاشق .
لأنه محل سلطان العشق وبجده ، وأما المعشوق فليس له من العشق اشتقاق ما .
والتحقيق أن المعشوق لا يلحقه من العشق نفع ولا ضرر ، فإن أعار عليه العشق
وقفاً وأدخه دائرة العشق أيضاً حينئذ يكون له حساب من جهة العاشقية لا من
جهة المعشوقية .

فصل (٦٤)

في همة العشق

للعشق همة يريد بها تمالى صفات المعشوق . فكل معشوق يملك وقوعه في شبكة
الوصال لا يرضاه للمعشوقية . ومن هذا أن إبليس حينما قيل له « وأن عليك لعنتي »
قال فبعزتك . يعني أرى أحب منك هذا التعرز فأنك لا تحتاج إلى أحد وليس كفوك
أحد ولو كان لك كفوك لم تكن كاملاً في العزة .

(٦٦)

طريق العاشقية كه هوية ، والمعشوقية كلها أنته^(١) لأنك لا ينبغي لك
أن تكون نفسك ، بل ينبغي أن تكون المعشوق . والعاشقية تقتضى ألا تكون
نفسك وفي حكم نفسك .

(١) نسبة إلى هو و سمي ان العاشق يمي في غيره والمعشوق يقال له أنت فهو محاط دائماً .

(مادمت في قيد الهواء فلا مفر لك من الذهب والمرأة
كن طاشقا لتفرغ من المرأة ومن الذهب
لا يمكن الاستقامة على طريق التوحيد بقبلتين
لا بد لك من رضا الصديق أو هوى النفس)

لا قدر للملوك على بابنا . وليس إلا العاشق المسكين كفو لنا
مادمت أيها العظيم ذا رأس فلست تقصدنا
فانما على رأس من لا رأس له يوضع تاجنا

فصل (٧٠)

كل ما صدر من تلوين العشق عن العاشق لتمكين العشق يأتي مقابله
من المعشوق ، ولكن لا يصل كل أحد إلى هذا المقام فإنه مقام في العشق جد
رفيع . وكما يمكن هذا ألا يبقى من وجوده شيء .

(إن العقيق الذي من معدن العقل والروح أصيبته
لا أبدية لأحد لأن خفية وجوده
لا تحسب أني رخيصاً ألقى فيه
فقد بذلت العالم والروح حتى ظفرت به)

وحينئذ يستوى لديه الوصال والفراق ، ويرتفع عن الملل والعوارض .
وهنا يكون أهلاً لحلمة العشق .

وهذه الحقائق التي تصل من المعشوق إلى العاشق على سبيل البدل ، هي خلمة
العشق .

(٧٣)

العشق جبر لا سبيل فيه إلى الكسب بأية وسيلة . لا جرم كانت أحكامه كلها
جبراً . الاختيار معزول عنه وعن سلطانه . لا يطير طائر الاختيار في ولايته وكل
أحواله سم القهر ، ومكر الجبر . والعاشق بساط لعبه فلا محالة يظهر فيه ما يضر به
وما ينفعه . وهذا النفس يظهر عليه سواء أراد أم لم يرد .

طبع هذا الكتاب في اسطنبول الأستاذ المحقق الدكتور ريتز ، وكتب له مقدمة قصيرة . وأحرز فيها الكلام عن موضوع الكتاب ، قال فيها بعد أن ذكر بعض الكتب التي ألفها العرب في هذا الموضوع :

« وأما أحمد لغزالي فالأمر عنده يتصل بغير هذا العالم، عنده عالم آخر يخالف عالمنا الخارجي . فليلي واجنون عنده مثالان لم يعرفهما المؤلف ولا التاريخ . وكل منهما مثال لعالم أروحي . لذلك يصورها محبتين كما يتصور هو الحب غير متأثرين بالعالم الخارجي لأنهما ليسا منه . فالعالم الباطني مستقل عنده عن العالم الظاهري . حتى أن قرب الحبيب — وهو أكبر سعادة وهجرة وهو أعظم غم عند ابن حزم وأمثاله — لا وزن لهما عند الغزالي .

وأما الرغبة في الوصل فخطوة متدأة في سبيل لعشق الحقيقي . فالعاشق يجد سعادته في أن يجعل نفسه مقصد المعشوق وأمنيته ، والهجر إن رغب فيه المعشوق أسى من الوصل . فالشيطان قد سعد وقد لغنه الله أمام الملائكة .

والعشق الحقيقي يقتضي التجرد من الأثرة والشخصية حتى تفنى الأنوية (نسبة إلى أنا) ويصير العاشق معشوقا . وهذا هو مقصد العاشق . وأقصى غاياته أن يبلغ درجة الفراشة التي تلقى بنفسها في لهب الشمعة فتصير لها » .

وقد أسف الدكتور ريتز لتحريف النص الذي عثر عليه في نسخ مختلفة . يقول : « وهو أسقم نص عاجله » .

وقد وصف سبعة مخطوطات أطلع عليها لتصحيح النص وشرحا على الكتاب في إحدى النسخ .

ثم قال :

وكنتم آمل أن أجد في الشرح الذي وجدته في النسخة الى رمزت إليها بالحرف لا عوناً على فهم المتن أو صحة تقسيمه ؛ ولكن خاب أملى . وإني أشك في أن الشراح أو الذين فصلوا المتن فصولاً قد فهموه حقاً .

ولنا بعض الأمل في فهم هذا الكتاب بالاستعانة بلوائح عين القضاة الهمداني تلميذ أحمد الغزالي . فعين القضاة يذكر أحياناً السوانح بل ينقل أحياناً ألفاظها ويفسر معانيها ولكنه يتعسف أحياناً ويحاول أن يقرر المتن على رأيه ويحمّله مالا يحتمله .

ولى أمل أن أترجم اللوائح . وقد بدأت ترجمتها ولكني أود أن أسترجم وقتاً من معاناة هذا المتن المستغلق .

كَلَا وَكَلَتَا

للمؤستاذ مصطفى السقا

هذا مثال من البحث في النحو العربى . أريد أن أبين به وبما يشبهه ، أن فيما خلفه لنا القدماء من تراث لغوى واسع . محالا صالحا لاختيار آراء ومذاهب قيمة ، تصلح أن تكون أساسا لاتجاه الحديث فى تفريب النحو ، وتيسير أمره على الناس . وخاصة ناشئ الأجيال العربية الحديثة . الذين لا يتسع وقتهم للامعان فى الدراسات المعوية ، بحاجب ما يعانونه من الدراسات المعوية ، فى ضروب الثقافة الإنسانية (وما أكثرها !) فى المدارس الثانوية ثم العالية ؛ فإن كنت أصبت فيه شيئا من الحق ، فهو من توفيق الله وفضله ؛ وإلا فنى أعذر للقارى عما أضمت عليه من وقت فى قراءته . ولعل أصيب فى غيره توفيقا وقبولا .

والبحث فى كَلَا وَكَلَتَا من ناحيتين : الأولى البنية ؛ والثانية الإعراب .

١ - بنية كَلَا وَكَلَتَا

أما من ناحية البنية ، فهما فى الأصل تثنائيا الوضع ، مأخوذتان من لفظ كَلَّ ، لما بين الألفاظ الثلاثة من شبه فى المنظر والمعنى . فشبه اللفظ بينها تركيبها جميعا من السكاف واللام ؛ وشببه المعنى دلالتها على معنى الإحاطة والشمول لآحاد ما بعدها أو أجزائه ؛ إلا أن الواضع خصص لفظ (كَلَّ) بضم الكاف ، باستغراق جميع الأفراد أو الأجزاء المندرجة تحت ما يضاف إليها ، كما خصص (كَلَا وَكَلَا) بكسر الكاف ، للإحاطة بجزأى المثنى الذى بعدها . وتزاد على لفظ (كَلَا) تاء التأنيث إذا كان ما بعدها مثنى مؤنثا .

والحرف الأخير في هذه الكلمات ، وهو الألف في كلا وكنتا ، واللام الثانية في كل . ليس من بنية الكلمة أصالة ، وإنما هو زيادة قديمة ، طرأت على البنية الأصلية ، لتعلاها من طور التثاني ، إلى طور الثلاثي ، لتقوية الكلمة ، وتسهيل الإعراب عليها ، وتحقيق مطالب الكلام في الوزن والعافية ، وما إليهما من الفناء والتنعيم ، فقد يلاحظ أن الأبنية الثنائية ضيقة الحيز ، سريعة الانقضاء ، لا تفي لمنشئ الكلام بحاجاته من التصرف في الألفاظ . ذلك إلى أن الوقف على الحرف الثاني لبعض الكلم ، يجعله خفياً في النطق ، يصعب معه الفهم ، ولا يتبين المراد .

وإدعاء أن كلا وكنتا وكلاً ثنائية في أصل الوضع ، قضية تحتاج إلى البيان ، وإلى الإثبات بالأمثلة والشواهد ، وإلا كان الكلام فيها مجرد خيال ، لا يستند إلى شيء من الحق والبرهان .

أما السماع عن العرب فليس بأيدينا منه شيء محقق ، لأن كل ما عندنا من الأمثلة والشواهد التي ذكرت فيها (كلا ، وكنتا ، وكل) ، من نتاج الطور الأخير للغة ، في أواخر عصر الجاهلية وصدر الإسلام ، نرى فيه الألفاظ الثلاثة كاملة البنية ، ثلاثية الصيغة . ولا أستثنى من ذلك إلا شاهداً واحداً ، أنقله بتحفظ شديد عن نخاعة الكوفة ، فقد (ذهبوا إلى أن كلا وكنتا فيهما تننية لفظية ومعنوية ، وأصل كلا (كل) ، تخففت اللام وزبدت الألف للتننية ، وزبدت التاء في كنتا للتأنيث ، والألف فيهما كالألف في الزيدان والعمران . واحتجوا بأن قالوا : الدليل على أنهما مثنيان لفظاً ومعنى ، وأن الألف فيهما للتننية ، النقل والعباس . أما النقل فقد قال الشاعر :

في كنت رجلها سلامي واحدة كتأها مقرونة بزائده

فأفرد قوله كنت ، فدل على أن كنتا تننية . . . الخ^(١) .

(١) ابن الأباري : كتاب الاصلاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥ ، الجزء الثاني صفحة ٢٦٠ ، المسألة رقم ٦٢

فهذا الشاهد الذي رواه الكوفيون لتأييد مذهبهم ، إذا صحت روايته بكسر
 التاء ، كان لنا أن نستدل به على ما نحن بسبيله ، من ثنائية كلتا في الوضع الأول ،
 قبل أن تزداد عليها الألف ، لتقوية البنية لالتشبية . أما إذا لم تصح رواية كسر التاء ،
 وكانت بفتحها كما يقوله البصريون ^(١) في الرد على الكوفيين ، في المسألة نفسها
 من كتاب الإنصاف ، وأن الأصل كلا ، ثم حذفت التاء لضرورة الشعر ، فقد
 سقط الاحتجاج به عندى وعند الكوفيين على السواء ، ولم يبق إلا التعويل
 على قياس التمثيل وحده ، في بحث ثنائية هذه الألفاظ في الأصل .

* * *

من ينظر في معاجم اللغة وما تحويه من أبلية الكلم ، وخاصة الأفعال المتصرفة ،
 والأسماء المعربة ، يجد الكلمات الثلاثية أكثرها عددا ، وأوفرها مادة ، ويجد الرباعي
 من الكلمات أقل عددا من الثلاثي ، والخمسي أقل من الرباعي ، وهذا مما
 لا يرتاب به . وقد علل اللغويون ذلك بأن الثلاثي أعدل الأوزان ، وأخفها جريا
 على اللسان . ومن أجل هذه الكثرة الطاهرة زعم النحاة واللغويون ، أنه ليس
 في العربية اسم معرب ولا فعل وضع على أقل من ثلاثة أحرف ، فأقل الأصول
 عندهم ثلاثة ، هي التي يسمونها التاء والعين واللام ، فيما اخترعوه من ميزان .
 ويقولون إن ما ورد في اللغة من ألفاظ ثنائية في الظاهر (غير المبنيات) ، فليس
 ثنائيا في الحقيقة ، وإنما كان على ثلاثة أحرف ، ثم حذف منه بعض أصوله .
 فكلمة (يد) عندهم أصلها (يدئ) بدليل تثنيتهما على يديان في قول الشاعر :

يديان ييضاوان عند محلم قد يمتعاك أن تضام وتعضا

وبدليل ظهورها في الأفعال المشتقة من لفظ اليد ، مثل قولهم : يدبت إلى فلان
 بدا : إذا أسديت إليه نعمة . وكلمة (دم) أصلها (دمئ) أو (دمؤ) ، بدليل ظهور
 الحرف الأخير في بعض الكلام ، مثل قول علي بن بدال السلمي :

لعمرك إني وأبا رباح على حال التكاثر منذ حين

(١) المصدر السابق : صفحة ٢٦٣

لِيَغْضَى وَأَبْغَضَهُ وَأَيْضًا يَرَانِي دُونَهُ وَأَرَاهُ دُونِي
فَلَوْ أَنَا عَلَى حَجَرٍ ذُبْحًا جَرَى الدِّمْيَانُ بِالْحَبْرِ الْيَقِينِ^(١)

الشاهد في البيت الأخير في قوله : جرى الدميان . قال في لسان العرب :
وأما دميوان فشاذ سماعا . وهكذا كل ثنائي من الأسماء يذهبون إلى أنه كان
من بنات الثلاثة ، ثم حذف منه بعض أصوله على نحو ما بينا .

هذه القاعدة التي وضعها اللغويون لأقل الأصول ، قاعدة ضعيفة منهاقصة ،
وقد كانت سببا في بلبلة الآراء في كثير من مسائل النحو في التثنية والجمع والتنصير
والنسب وغيرها . ويكفي أن نقول في تهاقها : إنه إذا كانت الأصول الثلاثة
هي أقل ما تبنى عليه ألقاظ الأفعال والأسماء ، وكانت البنية الثلاثية أعدل الأبنية
وأخفها جريا على اللسان ، فلماذا يحذف من الكلمة الثلاثية أحد أصولها لغير علة
ظاهرة ، غير التخفيف والاعتباط ، الذين يلجأ إليهما إذا أعوزت الحجة ، وعز
الدليل . فهم بقدرهم مثلا في كلتي ابن واسم أن أصلهما بنو وسمو . ثم يقولون
حذفت الواو منهما اعتباطا ، أي لغير علة ، ثم أتى بهمزة الوصل لسكون أولهما .
وكل هذا مجرد افتراض لا يصح ، وعجز عن الوصول إلى اليقين .

والحق الذي لا مرأى فيه أن الأوضاع اللغوية للأسماء والأفعال جميعا ليس
أقلها الوضع الثلاثي ، وأنها تدرجت من الأقل إلى الأكثر ، ومن البسيط
إلى المركب ، وهذا قانون عام يشمل الظواهر اللغوية وغيرها ، تبدأ صغيرة ،
ثم تتكامل وتنمو ، مسيرة للحاجة ، ونظورا مع الحياة . فالأسماء والأفعال
العربية مرت في طور من أطوار اللغة كانت ثنائية الأحرف ، وربما كانت قبل
هذا الطور أحادية ، كالذي نشاهده في كلام الأطفال أول ما ينطقون الكلمات ،

(١) قول ارضي في شرح شواهد في ابن الخب : (روى هذه الأبيات الثلاثة ابن دريد
في المعنى . وانكأثر : المسعة في الأكثر ، وهو البسم . ورواه في الحمرة : « على طول
التجاور مدحيت ») . أقول : ومن رواية حمرة أخذ صاحب المصنف . وقال ابن الأعرابي
في شرح البيت الأخير : لم يبعث دى ودمه ، من بعث له ، وبعثه في . بل يجرى دى دى ،
ودمه يسرة .

فأنهم يعبرون عن الكلمة المتعددة الحروف بصوت واحد ساذج ، ثم يتدرجون في تكثير الكلمات وتسويتها ، مع استواء أسنانهم ، واكتمال مخرج حروفهم .

ثم انتقل جمهور الثنائيات بتأثير عوامل مختلفة فسية ، واجتماعية ، ووقية ، إلى الطور الثلاثي ، وبقيت بقية منها تشهد لهذا التطور ، وتدل على الطريق الذي سلكته اللغة في الانتقال والتحول .

ولست أعرض هنا للكلمات المبنية مثل كم ومن وما وذا الإشارية ، وذو الطائية ، فهذه وأشباهها ألفاظ وقفت صورتها عند الوضع الثنائي ، ولم تجاوزة ، ونحن نسميها مبنيات لجودها عن التصرف ، وبقيتها على حال واحدة في اللفظ ، وإنما أتناول طائفة من الثنائيات المعربة ، التي يتصرف فيها بالثنائية والجمع والتصغير والنسب والإعلال والإبدال ، والتعريف والتكثير ، وغير ذلك من وجوه التصرف والاشتقاق .

فن تلك الأسماء أب وأخ ، نطق بهما العرب ثنائيين معربين ، قالوا : (ومن يشابه أبي فظلم) ونطقوا بهما ثلاثيين ، بتشديد الحرف الثاني ، فقالوا جاء الأب والأخ ، ونطقوا بهما ثلاثيين بزيادة ألف في آخرهما . فقالوا أبا وأخا في أحوال الإعراب الثلاثة . ومنه قول الشاعر :

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا قَدْ بَلَّغَا فِي الْمَجْدِ غَايَاتَهَا

ومنها كلمة (دَد) بمعنى اللهو . جاءت ثنائية في قول النبي عليه السلام : (لست من دَد ولا الدد مني) . وجاءت في شعر طرفة بهذا المعنى ، أو اسما لموضع ، قال :

كَأَنَّ حُدُوجَ الْمَالِكِيَّةِ غُدُوَّةٌ خَلَايَا سَفِينٍ بِالنَّوَاصِفِ مِنْ دَدٍ

وجاءت ثلاثية بزيادة ألف في آخرها ددا كعصا . وجاءت ثلاثية أيضا بزيادة نون في آخرها ددن . قل الجوهري فيما نقله صاحب اللسان : (الدد اللهو . وفيه ثلاث لغات : هذا دد ، وددا ، مثل قفا ، وددن) .

ومنها أيضا كلمة اسم ، أصلها : سِم ، وقد وردت في الشعر ، قال :
 باسم الذي في كل سورة سُمه قد وردت على طريق تعلّمه
 وقد زادوا عليه همزة الوصل في الأول ، فقالوا : اسم ، وهذه أشهر اللغات
 فيه . وربما زادوا الألف في آخره فقالوا سما ، ومنه قوله :

والله أَسْمَاكُ سُمًّا مَبَارَكَا آثَرَكُ اللَّهُ بِهِ إِثَارَكَا

وربما زادوا الواو في أوله وقالوا : وسَم ، على ما ذهب إليه الكوفيون^(١)
 في اشتقاق الاسم ، وربما جعلوا هذه الواو آخرها ، وقالوا في جمعه أَسْمَاء ،
 والأصل أَسْمَاو ، وفي تصغيره : سَمِي ، وأصله : سَمِيو ، على ما بينه البصريون^(٢)
 في اشتقاقه .

ومن تلك الأسماء باب بُة وظُبة وقُلة وكُرة وسَنَة وعَصَة وأشباهاها مما ألحق
 في إعرابه بجمع المذكر السالم ، فهي أَسْمَاء ثنائية باقية على تائينها ، وقد قوى بعض
 ما فيها من ضعف لزوم هاء التأنيث لها ، وهذا جعلها أشبه بالثلاثيات ، فلم نحتاج
 إلى ما يكملها .

ومن هذه التثنيات كلا ، وكلتا ، أصلهما ما قدمته من تركيب الكاف واللام ،
 ثم نقلنا إلى الطور الثلاثي بزيادة ألف في آخرهما ، تقوية للفظهما ، وبعدا بهما
 عن مشابهة كلمة (كل) إذا خفيت الضمة فيها بطقا أو كتابة ، كما زيدت الألف
 في أبا وأخا ووددا وسما ، عند من يلزمها الألف آخرها . وكذلك شددوا لام كل
 لتقوية بنيتها وإظهار الحرف الأخير فيها ، كما شددوا الحرف الثاني في أب وأخ
 ويد ودم ونظائرهما .

هذه هي السبيل التي سلكتها كلا وكلتا في طريقهما إلى الثلاثية ، وهي سبيل
 ليسنا فيها بدعا ، وإنما يشهد لها بصحة الانجاء ، واستواء الفصد ، أخوات سرن

(١) اطر اشتقاق كلمة اسم : المسألة الأولى من كتاب الانصاف لابي الأباري ،
 من صفحة (٤ — ١٠) .

معهما في القافلة الثنائية ، حتى أشرفن على الغاية ، وبلغن من ذلك ما قدر لهن ،
وخلفن وراءهن أخوات ولدات لازلن يحبون ويدرجن ، ومملن طاقة باللاحق
بمن أدرك وسبق ، ونال وحقق .

وقد صارت الألف في كلا وكلتا بعد تطورها من بنية الكلمة . أما التاء
في كلتا فليست مبدلة من واو كما يقول الكوفيون ، وليست لللاحق كما يقول
الجرمي ، وإنما هي تاء تأنيث ، ولعل الكلمة في الأصل كانت (كَلَة) ، فلما
لحقها الألف بعد ذلك صارت كَلَتَا ، بفتح اللام ، ثم خففت بتسكينها ، فصارت كلتا .
ورب قائل يقول : إنما لم نعهد الكلمات تلحقها علامة التأنيث في وسطها ،
وإنما تلحق العلامة آخر الاسم . فكان حق التاء أن تكون بعد الألف هكذا :
(كَلَاة) مثل إِيَاة^(١) وما أشبهها .

والجواب عن ذلك هين سهل بعد ما علمنا أن التاء لحقت الكلمة وهي في الطور
الثاني ، قبل أن تزداد الألف على بنيتها ، فلما لحقها الألف بعد ذلك وجدت
التاء قد أخذت مكانها واستقرت ، فلم تقو على إزاحتها ، فنزلت في الحل بعدها .
ذلك إلى أن التاء لو وقعت بعد الألف لصارت الكلمة (كَلَاة) فلو قلنا مثلا : كَلَاة
المرأتين خرجت ، على معنى كلتا المرأتين خرجت ، لاشتبهت صيغة كلتا المفردة ،
بصيغة جمع المؤنث السالم ، وفي ذلك ما فيه من خفاء العرض ، وهلاك البيان .

* * *

وخلاصة ما تقدم أن كلا وكلتا اسمان مفردا اللفظ ، مثني المعنى ، يدلان على
الإحاطة بجزأى ما يضافان إليه ، وأنهما كانا ثنائي الوضع ، ثم حولا إلى الثلاثة
بزيادة ألف في آخرهما ، وليست هذه الألف لتأنيث ، وأن التاء في كلتا لتأنيث
اللفظ ، وليست مبدلة من واو ولا ياء .

(١) الآية : شعاع الشمس وضوءها .

٢ - إعراب كلا وكلتا

لكلا وكلتا في الكلام موضعان :

(الموضع الأول) أن يؤكد بهما اسم مثنى قبلهما ، مثل : جاء الرجلان كلاهما ، ورأيت الرجلين كليهما ، ونجحت الطالبتان كلتاهما ، ودخلت الحجرتين كلتيهما ، وجئنا كلاهما . ورأيتكما كليكما وخرجنا كلانا ، ومررت بنا كلينا .

ومن هذه الأمثلة يظهر لنا :

(١) أن كلا وكلتا لا يؤكد بهما إلا ما كان مثنى لفظا ومعنى ، أو معنى فقط كالضمير في خرجنا .

(٢) وأنه لا يؤكد بهما إلا ما كان معرفة ، لأنهما معرفتان ، بالإضافة إلى الضمير .

(٣) وأنهما لا بد أن تضافا إلى اسم مثنى ، معرفة وهو الضمير الذي يعود على الاسم المؤكد بهما .

(٤) أن إعرابهما في هذه الحالة كإعراب المثنى : بالآلف رفعاً ، وبالياء نصباً وجراً .

ولا أرى أن ألف كلا وكلتا قلبت لمجاورتها الضمير ياء في حالتى النصب والجر . وإنما أقول إن الكلمة قد لحقها علامة التثنية ، وهى الآلف في الرفع ، والياء في النصب والجر . فأصل كلاهما في جاء الرجلان كلاهما هكذا (كلاهما) وهذا بعد حذف التون للإضافة ، ثم تحذف ألف كلا لالتقاء ساكنة مع علامة إعراب المثنى ، وقد تشبه صورتها حينئذ بصورة المفردة . ولذلك كانت مثارا للجدل بين النحويين . وكذا يقال في رأيت الرجلين كليهما : إن الأصل (كلايهما) ثم حذفت ألف كلا لالتقاء الساكنين . وإنما نبي لفظ كلا في هذه الحالة لمطابقة المؤكد وهو مثنى ، فيساوى المؤكد والمؤكد في التثنية من جهة اللفظ والمعنى .

على أن فريقاً من العرب قد يكتفى بما في معنى كلا وكلتا من دلالة على التثنية،
فيفرد اللفظ ، وعليه قول الشاعر :

سَمَّ الْفَتَى عَمَدَتٍ إِلَيْهِ مَطِئِي فِي حِينَ جَدَّ بِنَا الْمَسِيرُ كَلَانَا

فالإعراب في البيت بكسرة مقدرة على ألف كلا ، وليست هي ألف المثنى .
(الموضع الثانى) : ألا تكون كلا وكلتا تأكيداً لمثنى قبلهما : وذلك مثل :
أخواتك جاء كلاهما ، ورأيت كليهما ومررت بكليهما . والمجملان قرأت كليهما
ونظرت في كليهما . ومثل : كلا الخطيئين قد أحسن ، وكلتا الفتاتين قد أقبلت .
ونظرت في كلا الكتابين وكلتا الصحيفتين .

وبالتأمل في هذه الأمثلة نجد أن كلا وكلتا في هذا الموضع ، تستعملان كغيرهما
من الأسماء ، فتكون كل منهما مبتدأ وفاعلاً ومفعولاً ومجروراً . إلا أننا نلاحظ
أنهما لا تزالان على حالهما ، من الإضافة إلى المثنى المعرفة . ولكن المضاف إليه
في هذا الموضع لا يلزم أن يكون ضميراً ، فقد يكون اسماً ظاهراً أحياناً ، ولذلك
يختص هذا الموضع ببعض الأحكام :

(١) فإذا أضيفت كلا وكلتا إلى اسم ظاهر لاحظنا ما يأتى :

(١) أنهما تلزمهما الألف في أحوال الإعراب الثلاثة ، وتقدر عليهما
حركات الإعراب .

(٢) أن المضاف إليه يجب أن يكون مثنى حقيقياً لفظاً ومعنى ، مثل قوله :

كَلَا أَخَوَيْنَا ذُو رَجَالٍ كَانَهُمْ أَسْوَدُ الشَّرِّ مِنْ كُلِّ أَغْلَبٍ ضَيْفٍ

وقول جرير :

كَلَا يَوْمِي أَمَامَةُ يَوْمٍ صَدَّ وَإِنْ لَمْ نَأْتِهَا إِلَّا لَمَامَا

وقد يكون في حكم المثنى كالمعطوف والمعطوف عليه بالواو ، وذلك في الشعر

خاصة ، كما في قوله :

كَلَا أَخِي وَخَلِيلِي وَاجِدَى عَضُدَا فِي النَّائِبَاتِ وَالْإِمَامِ الْمَلَمَاتِ

(٣) أن لفظ كلا وكلتا باق على إفراده ، وذلك يعود عليه الضمير مفردا دائما ، كما في قوله تعالى : (كلتا الجنتين آتت أكلها) ، وتقول كلا الرجلين مجتهد ، وكلتا المرأتين محبة لوطنها ، وكقول الشاعر :

كلا ثَقَلِينَا واثق بغنيمَةٍ وقد قدر الرحمن ما هو قادر
وقول الأعشى :

كلا أبويكم كان فرعاً دَعَامَةً ولكمهم زادوا وأصبحت ناقصا
(ب) وإذا أضيفتا إلى الضمير فللمرب حينئذ مذهبان :

(١) ففريق يثنى لفظ كلا وكلتا المضافتين إلى الضمير ، ويلحق بهما ألف المثنى في حالة الرفع وياء في حالة النصب والجر ، كالذى شرحناه آنفا في كلا وكلتا المؤكدين لاسم قبلهما . وإذا عاد عليهما ضمير روعى ما فيهما من تثنية ، فيقولون : كلاهما قد حضرا ، وكلتاها أقبلتا ، وعليه قول الفرزدق يصف فرسين :
كلاهما حين جد الجرى بينهما قد أقبلتا وكلا أمهيهما راني
الشاهد في قوله : قد أقبلتا .

(٢) وفريق يذهب إلى إفرادها وإزامهما الألف ، وهي ألف البنية الثلاثية ، وليست ألف المثنى ، ويقدر حركات الإعراب عليها .

وعلى هذا يقال : كلاهما أصاب ، ونظرت إلى كلاهما ، أو إلى كلاهما . ويقول في حال التوكيد : رأيت الرجلين كلاهما ، ومررت بالمرأتين كلتاها ، فتلزم الألف دائما مع الإضافة إلى الضمير ، كما تلزم الألف عند إضافتهما إلى الظاهر .

قال الرضى في شرح كافيته ابن الحاجب : (وذكر صاحب المنى أن العرب تثبت الألف في كلا وكلتا مضافين إلى المضمرة في الأحوال ، كما في المضافين إلى المظهر) ثم علق عليه بقوله : (ولا أدري ما صحته) .

ورأيت هذا القول قد صرح به الزحشرى في المفصل . قال : (ومن العرب من يقر آخره على الألف في الوجهين) . وقال ابن يعيش في شرحه : (ومن العرب من يجرى في كلا وكلتا على القياس ، فيقر الألف بحالها ، ولا يقلبها مع ظاهر ولا مضمر ، فأعرفه) .

وقد ذكره السيوطى أيضا في الهمع ^(١) . ولعل الرضى أراد أن ينسب هذا القول إلى صاحب المفصل ، فأخطأ ونسبه إلى صاحب المغنى ، لأنى لم أره فى المغنى فى مبحث كلا وكلتا ، أو لعله ذكره فى موضع آخر .

ويظهر لى من عبارة ابن يعيش أنه شديد الميل إلى هذا الرأى ، لأنه يقول فيه : وهو القياس ، ثم يوصى بقوله : فأعرفه .

ولو أخذنا بهذا الرأى لاختصرنا إعراب كلا وكلتا ومشاكلهما الكثيرة المعقدة ، والأقوال المضطربة فى أصلهما فى هذه العبارة :

تعرب كلا وكلتا بحركات مقدرة على ألفها المصورة ، فى الأحوال الثلاثة ، سواء أصيغت إلى مظهر أو مضمر . وبض العرب يعربهما إعراب المثنى الحقيقى عند إضافتهما إلى المضمر .

ويؤى هذا المذهب أن جمهور النصوص الواردة عن العرب فى عود الضمير عليهما سواء أكانتا مصاقيين إلى الظاهر أم إلى الضمير ، تشهد بأنهما مفردان لفظا ، وإن دل معناها على مثنى كقوله تعالى : (كلتا الجنين آتت أكلها) ، وكقول جرير : (كلا يومى أمامة يوم صد) ، وكقول الآخر : (كلانا غنى عن أخيه حياته) ، و (كلا طرفى قصد الأمور ذميم) ، و (كلانا يا يزيد يحب ليلى) الخ ما قدمنا من الأمثلة .

وهناك مذهب آخر أشار إليه السيوطى فى الهمع ، وأشار إليه غيره ، ونسبوه إلى كنانة ، وهو أن تعرب كلا وكلتا دائما فى جميع أحوالهما كإعراب المثنى ، فترفعان

بالألف ، وتصبان ونجران بالياء . ولسنا في حاجة إلى بيان هذا الرأي ولا إيراد الأمثلة والشواهد عليه ، فقد تقدم من ذلك ما فيه كفاية .

ومقتضى هذين المذهبين الأخيرين أمران :

- (١) جواز إعراب كلا وكلتا بحركات معدرة على ألفهما دائماً ، في جميع أحوالهما سواء كانتا مؤكدين أو غير مؤكدين ، مضافتين إلى مظهر أو إلى مضمَر .
- (٢) جواز إعرابهما في جميع أحوالهما المتقدمة بالألف رفعا ، والياء نصبا وجرا ، على أنهما من المتن الحقيقي ، لا من الملحق به .

والنتيجة الأخيرة لذلك هي أن نعد كل استعمال المعاصرين لهما صحيحا إذا وافق أحد هذين الرأيين . وألا نكلف تلاميذ المدارس درسهما ، وحفظ قواعدهما ، اكتفاء بما يطالعون من أمثلتهما في الكتب الصحيحة ، والنصوص الأدبية .

صفحة من تاريخ السودان الحديث

رحلة محمد علي باشا إلى فازو على ١٨٣٨ - ١٨٣٩
(ونشر جرنال الرحلة)

للكنوز محمد فؤاد سُكرى

بدأ محمد علي منذ أن استتب له أمر الولاية في مصر بهم بضرورة إخضاع شطرى وادى النيل تحت حكم واحد ، ذلك أنه قد جمعت بين مصر والسودان منذ أقدم الأزمنة علاقات سياسية واقتصادية واجتماعية كثيرة ، فضلا عن ذلك فإنه منذ أن دخل الاسلام في ربوع الوادى جنوبى أسوان ، توطدت الأواصر الروحية والثقافية بين العطين . وفى القرن العاشر الهجرى والسادس عشر الميلادى قامت بالسودان سلطتان إسلاميتان يغلب فيهما العنصر العربى ، إحداهما على النيل الأزرق أسسها القونج فى سنار وتعرف باسم الدولة الزرقاء ، والأخرى سلطنة دارفور فى السودان الغربى . وقد ظل القونج إلى أن دالت دولتهم يعتمدون على مصر فى غذائهم الروحى ، فدرس نخبة من أبناء هذه الدولة فى الجامع الأزهر الشريف وعادوا إلى بلادهم ينشرون بها ما تلقوه من علوم ومعارف دينية إسلامية ، ووفد على البلاد كذلك بعض الفقهاء من مصر يحيون بها دراسة الشرع الحنيف مجرداً من تلك البدع والخرافات التى لصقت به بسبب بعد القونج أحيالا عديدة عن يتابع الثقافة الاسلامية . وأما دارفور فقد وطدت صلاتها الثقافية مع تلك الدويلات أو الامارات التى قامت فى وسط السودان الغربى وانتقلت إليها الثقافة الاسلامية من أفريقية الشمالية والغربية ، وبالرغم من ذلك فقد ذكر الانجليزى براون Browne وهو أحد الرحالين الأجانب والقتائل الذين استطاعوا الاقامة بدارفور ردحا من الزمن فى أوائل القرن الثالث عشر الهجرى وأواخر

القرن الثامن عشر الميلادي ، انه كان يوجد بدارفور وقتذاك بعض الفقهاء الذين تلقوا العلم في القاهرة . ثم أكد هذا القول الشيخ محمد بن عمر التونسي في رحلته المسماة « تشحيذ الأذهان بسير بلاد العرب والسودان » .

وإلى جانب ذلك استمرت قوافل الحلايين تنقل إلى أسواق أسبوط والقاهرة متاجر السودان من النوبة ودنقلة وسنار ودارفور ، ثم من كردفان ذلك الاقليم الذي كان نهياً بين الفونج والفوريين وذلك فضلاً عن متاجر الحبشة والسودان الشرقي التي كانت تأتي إلى مكان اجتماع القوافل قبل سفرها إلى مصر . وعند ما أضعفت الانقسامات الداخلية كلا من سنار ودارفور اضطربت العلاقات التجارية بين السودان ومصر وصارت قبائل البدو خصوصاً الشايقية في الشمال والبقارة في الغرب والبشارية في الشرق تنقض على القوافل وتنهب مناجرها وكادت تعطل التجارة تماماً بين شطرى الوادى في بداية حكم محمد على ، ولذلك فقد أصبح إعادة العلاقات التجارية إلى سابق عهدها موضع اهتمام الينا .

وكان من الواضح أن انتعاش التجارة بين القطرين غير متيسر ما دامت الفوضى ضاربة أطنابها في أرجاء السودان بسبب عدم قيام الحكومة الموطدة به ، ولم يسبب ضعف الحكومات السودانية تعطيل التجارة مع مصر وحسب ، بل إن هذا الضعف سرعان ما أطمع الأحباش في مقاطعات سنار المتاخمة لحدودهم ، زد على ذلك أنه كثيراً ما كانت نختمر في أذهان الرؤوس الأحباش فكرة تحويل مجرى النيل بعد خروج النهر من منابعه في الحبشة بأن يحتفروا قناة كبيرة تذهب بمياهه صوب الشرق بدلاً من جريئها في النيل الأزرق والعبقرة وتلك الروافد والأخوار التي تروى سنار والجزيرة وتكسب أرضها خصوبة عظيمة . وغنى عن البيان أن حبس مياه النيل بهذا الشكل لو تحقق من شأنه حرمان مصر كذلك من المياه التي يثبت بها الزرع فتبور الأرض ويكتب على شعبها الانحلال والفاء . وكان من المتعذر على الأحباش أن ينفذوا مآربهم ولو أنه هناك ما يثبت أنهم حاولوا احتفار القناة لتحويل مجرى النهر . غير أن الأحباش كانت لهم صلات مع البرتغاليين

من أزمة سابقة ، ثم مالبت الهولنديون والفرنسيون أن حاولوا إنشاء علاقات تجارية وسياسية معهم . وفي بداية القرن التاسع عشر الميلادي بدأ الانجليز يعملون لايجاد روابط تجارية مع الأحباش فأرسلوا لتحقيق هذه الغاية (هنري سولت) في عامي ١٨٠٩ ، ١٨١٠ وكان وجه الخطورة في ذلك أن تستطيع إحدى الدول الأجنبية التوغل في الحبشة فتسيطر بفضل هذا التوغل على منابع النيل المعروفة وقتذاك ثم لا تمنعها ضعف دولة سنار من بسط سلطانها كذلك على السودان الاوسط فتصبح بفضل ذلك كله خطراً يهدد أمن مصر وحياتها الاقتصادية وبنال من سلامتها .

وكان لا يقضى على هذه الأخطار المتوقعة سوى أن تنولى الحكم في ربوع السودان حكومة منيمة الجاب وأن تكون هذه الحكومة في وفاق مع الحكم المصريين ، ومحرص على ائيش في سلام مع جيرانها أهل الشمال . وأما إذا حالت الظروف دون ذلك وطلت حكومات السودان ضعيفة ، وتعجز عن دفع أطماع الأحباش أو الدول الأجنبية ولا تقدر على قطع دابر العربان الذين ما فتئوا يعطلون التجارة مع مصر ، أصبح من الواجب على مصر إذا ما استتمت بحكومة قوية ومستقرة ، أن تضم منابع النيل وروافده إلى ممتلكاتها ، وتقيم دعائم الحكم الموحد في الأقطار السودانية . وفي بداية القرن التاسع عشر ، لم يكن هناك أي رجاء في أن تتمكن سلطنة سنار ودارفور من إصلاح شئونهما ، وأدرك باشا مصر بمجرد أن استتب له الحكم ، أن الواجب يقتضيه العمل بكل سرعة لبسط نفوذ مصر وسيادتها على وادي النيل بأجمعه من مصبه حتى منابعه .

وزاد الباشا اقتناعاً بضرورة إقامة حكومة واحدة لشطرى الوادي أن تلك الفوضى التي نجمت من إخفاق سلاطين سنار ودارفور في دعم أركان الحكومة ، ثم عطلت التجارة وعرضت الحدود المصرية الجنوبية لإغارات العربان عليها بنية النهب والسلب ، سرعان ما استطار شرها عند ما زح إلى السودان بكوات المالك الذين قدر لهم النجاة من مذبح القلعة المعروفة في مارس ١٨١١ ، إذ استمر هؤلاء

في مبدأ الأمر بدفنه ، ورحل جماعة منهم إلى كردفان وحاولوا أن يشثوا أنفسهم
ملكاً عضوداً « فأكثروا من شراء العبيد وصنعوا البارود والمدافع » واستطالوا
على أولى الأمر في سنار فأذعن هؤلاء لرغبتهم ، وتوقع محمد علي أن يفلحوا
في استئالة السناريين لمؤازرتهم ، وفضلاً عن ذلك فقد أخذوا يتآمرون مع أوهايين
بالحجاز والرؤوس ولسلاطين بلحشة ودارفور ، ثم كشفوا عن نياتهم فأعلنوا
أنهم « لن يقنعوا بخبز الدخن أو يرصوا بالبقاء تحت حكم السلطان العثماني »
وعقدوا آمالاً عظيمة على استرجاع نفوذهم في مصر وطرده محمد علي ، فأظهروا بمعلمهم
هذا تلك الأخطار الجسيمة التي كان يستحيل على مصر النجاة منها ، مادام السودان
منفصلاً عن مصر ولا تهيم على مصالح القطرين حكومة واحدة ذات بأس وقوة .

ويمزو المؤرخون جملة أسباب لغزو السودان ، فيعلق فريق منهم أهمية كبيرة
على حاجة الباشا إلى العبيد كي يؤلف منهم جيشه الجديد ، ويرى آخرون أن التقيب
عن الذهب كان الدافع الأكبر ، ويشيرون جميعهم إلى عوامل أخرى كانت لا تخلو
من أثر في إقناع محمد علي بإرسال الحملة على السودان . بيد أن هذه كلها تضاعف
قيمتها في الحقيقة بجانب الذود عن مصر ودفع الأخطار التي هددت مصالحها ،
وأقام نظام الحكم الذي أوجده الباشا في السودان الحجة على أنه كان يريد
من افتتاح هذه البلاد أن يجمع بين القطرين في صعيد واحد وتحت حكومة واحدة
تسترشد بمبادئ ثابتة عايتها التهوض بقطري الوادي وتأمين الأهليين على أموالهم
وأرواحهم وتوفير سبل العيش لهم ، في ظل الاستقرار والهدوء والسكينة ، ونجحت
أغراض الباشا ، فاندحر الشايكية ، وسلم (ولد عجيب) ملك الحلفاية ، واستطاع
الأمير اسماعيل بن محمد علي أن يقضي على جموع الهمح ، الذين اغتصبوا السلطة
من ملوك سنار الشرعيين ، وتنازل (بادي بن طبل) سلطان سنار عن مملكته
للسلطان العثماني وأقسم بيمين الولاء بين يدي الأمير اسماعيل (رمضان سنة ١٢٣٦ ،
يونيه سنة ١٨٢١) ثم سلم حسن ملك فازو على طوعاً في بداية العام التالي —
وفي كردفان اعتمد مقدومها مسلم على مؤازرة البكوات المالك و سلطان دارفور ،

فانصر عليه محمد بك الدفتردار صهر محمد علي ، وفشل المقدم في معركة بارا (في ذى القعدة سنة ١٢٣٦ ، أغسطس سنة ١٨٢١) وكادت تمر حوادث الفتح بسلام لولا أن نمر ملك شندى ارتكب فعلته الشذيمة ، فاغتال الأمير اسماعيل وهو بضيافته ، فجاء اقتصاص الدفتردار شديدا قاسيا .

ومنذ أن تم إخضاع المتآمرين وأولئك الذين انحازوا إلى جانبهم شرع محمد علي يضع قواعد الحكم الموطن في السودان وأراد الباشا أن يطبق في ممتلكاته الجديدة تلك الأنظمة التي وجدها أكثر ملاءمة لمصر ذاتها ، واعتبر مصر والسودان جسما واحداً يتعاونان على ما فيه خيرهما وصلاحيهما فلم يفصل بين (ميزانية) العطرين وتحملت خزانة الباشا نفقات طائلة في سبيل انعاش الزراعة والتجارة والصناعة المحلية ، ثم انشاء المصانع لتزويد السودان بحاجته على غرار ما فعل في مصر . واتبع الباشا في البلدين مبدأ الاكتفاء الذاتي على أمل أن يجد السودان عندما تنمو موارده وتكثر منتوجاته ما يسد به حاجته . ولما كان محمد علي قد دأب على تمويد المصريين مباشرة شئونهم بأنفسهم بتعيينهم في بعض مناصب الحكم والادارة ، وأفسح لهم مكاناً في المجالس العديدة التي أنشأها لتدريبهم على الاصطلاح بمسئولية الحكم ، فقد كان من أسس نظامه الجديد في السودان اشراك العناصر الوطنية في الحكم والادارة كذلك فتمتع الفقهاء والعلماء باحترام عظيم وشغل المشايخ وكبار القوم مكاناً ظاهراً في مجالس الحكماء وعين شيوخ القبائل والرؤساء في مناصب الادارة المحلية ، وجرى التنظيم الاداري في السودان على نفس القواعد التي جرى عليها في مصر ، فكانت هناك الحكومة المركزية التي اتخذت مقرها في الخرطوم منذ تأسيسها في عام ١٨٣٠ ثم كان هناك المديرون ووكلائهم ونظار الأقسام وشيوخ الأخطاط والنواحي . واتفق الحكماء والمديرون خطى محمد علي فأكثروا من الزيارات التفيشية في الأقاليم . وفي أكتوبر ١٨٣٨ (شعبان ١٢٥٤) قرر محمد علي نفسه أن يزور السودان .

وتعتبر زيارة محمد على للسودان حدثاً تاريخياً كبيراً ، إذ ترجع أسباب هذه الزيارة إلى رغبة العاهل العظيم في ابقاء السودان متحداً مع مصر تحت سلطان حكومة واحدة . ولم تكن هذه الرغبة وليدة الأثرة والأنانية وإنما الحرص على أن يستمر نامياً مورقاً ذلك الغرس الذي رعاه الباشا يديه . وفضلاً عن ذلك فإنه كان لكل الدوافع التي حتمت افتتاح بلاد السودان أعظم الشأن في أن يظل الباشا متمسكاً بها ، وعلى ضوء هذه الاعتبارات تبين الأسباب التي جعلت محمد على وهو في سن السبعين يتجشم مشاق السفر الطويل ويتغيب حوالى خمسة شهور عن عاصمة ملكه .

فقد طلب الباشا إلى حكامدارى السودان مرة بعد أخرى ألا يفلتوا السهر على راحة الأهليين والعمل على صلاح أحوالهم لأن السودان — على حد قول محمد على — يتمتع بنفس ما تتمتع به مصر من مكانة . وفرض محمد على رقابة صارمة على نشاط الحكمدارين في الخرطوم وسائر الحكام والموظفين في المديرية والأقاليم وأثمرت هذه الرقابة على الرغم من بعد المسافة بين القاهرة والخرطوم فكان الباشا يستمع إلى شكايات السودانيين كل وقع ما يدعوا إلى الشكوى ويبحث في بعض الأحيان بمحققين من القاهرة لبحث هذه الشكاوى ويوقع العقوبات الشديدة على كل من ثبتت إدانته — وفضلاً عن ذلك فقد اهتم الباشا بأمر الرق والنخاسة . وكان الرق مصدر شقاء وتعاسة شطر عظيم من أهل السودان ، ومن أخطر المعضلات التي واجهتها حكومة محمد على لأن الرق عندما حضر المصريون إلى السودان كان قد أصبح من أزمته بعيدة متعللاً في كيان البلاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وصار الإقدام على إلغائه دفعة واحدة يهدد بانارة الاضطرابات الخطيرة ، ورأى محمد على من الحكمة أن يكون الإلغاء تدريجياً . وكان مما استرعى نظره لضرورة معالجة هذا المشكل دون إبطاء ما يلته من شكاوى عن نشاط الحكمدارين والنظار الذين عمدوا إلى اصطياد الرقيق والانحجار به سواء كان ذلك لحسابهم الخاص أو لسد بعض نفقات الحكومة والإدارة في السودان . وكان محمد على من أيام الفتح الأولى قد طلب الميد بكثرة عظيمة

لتجنيدهم في جيشه أو لاستخدامهم في الزراعة وبعض الحرف والصناعات بشروط تضمن لهم العيش في هدوء واطمئنان ؛ لكن اخفاق المحاولات التي بذلها لتأليف الجيش من العبيد واهتمامه بانجاز الأعمال التي كان يرجو منها عمار السودان سرعان ما صرفه عن الرغبة في جلب العبيد وأخرج الباشا الرقيق من نطاق احتكاراته ذلك النظام الذي طبقه في السودان كما طبقه في مصر ذاتها . وكان من المنتظر أن يساعد ذلك كله على تخفيف وطأة الرق والنخاسة ولكن الحكمدارين والحكام في تلك البلاد النائية ظلوا يجارون أهل البلاد في عاداتهم ، فتركوا الحلايين والنخاسين يتجرون بالرقيق ويرسلون حملاتهم المسلحة (أو الغزوة) لاقتناص السود ، ثم صار الحكمداريون أنفسهم يرسلون الغزوة لصيد الرقيق ، وذلك حتى يدفعوا من الرقيق مرتبات الجنود ويلحقوا الأشداء منهم بالفرق السودانية ويبيعوا ما تبقى بعد ذلك إلى الحلايين .

ونجى من إرسال الغزوة مساوئ كثيرة ، وعلى ذلك فانه بمجرد أن تحدث إلى محمد علي في موضوع الرق والنخاسة في السودان كل من القنصل الانجليزي العام في مصر بتريك كامبل (Patrick Campbell) والدكتور جون باورنج (John Bowring) الذي حضر إلى هذه البلاد حتى يعد تقريراً ضافياً عن أحوالها ، أصدر الباشا أوامره إلى حكمدار السودان خورشيد باشا في ديسمبر سنة ١٨٣٧ لابطال الغزوة ودفع مرتبات الجنود من الرقيق . وظل موضوع الرق والنخاسة يحتل مكاناً ظاهراً من تفكير الباشا إلى وقت قيامه برحلته التاريخية إلى السودان . وكان العلاج الذي ارتآه محمد علي للقضاء على الرق والنخاسة يقوم على أساس توفير أذهان السودانيين ، واستمالتهم للحياة المستقرة في المدن والقرى والدساكر ، وذلك بأن يشجع فيهم الاقبال على العلم والمعرفة ويبدل لهم النصح والارشاد لما فيه سعادتهم ونهوضهم ويحبب اليهم الانصراف إلى الزراعة حتى يمكنهم أن يستغلوا لفائدتهم تلك الأراضي الخصبة التي يروها النيل . فاذا ما تذوق السودانيون طعم الحياة الهادئة المستقرة ، ونشطت التجارة المشروعة نتيجة لوفرة الغلات الزراعية خصوصاً انصرفوا عن النخاسة والاتجار بالرقيق .

وعمد محمد على إلى تنمية موارد البلاد الطبيعية ليعاش السودان فأنشأ
المصانع لتجهيز النيلة وصنع السكر وغدت مدن كثيرة مراكر للصناعة الجديدة ،
وشيدت رصانة كبيرة عند الخرطوم لبناء السفن ، ثم أكثر من إرسال المعدنين
للتقيب عن الحديد والفضة واستغلال مناجم هذين المعدنين ، واعتقد أن الذهب
يوجد بكثرة في إقليمى سنار وفازو على فأرسل المهندسين للبحث عن تراب الذهب
في جهات فاشنعارو وفامكه وبني شعول وغيرها ، وعلاوة على ذلك فقد أخذ
الباشا يهتم بفك طلاسم ذلك المنز القديم الذى ظل موضع حيرة الجغرافيين من زمن
سحيق ، ألا وهو الوقوف على حقيقة منابع النيل فقرر أن يرسل الحملات
الاستكشافية فى النيل (أو البحر) الأيض إلى منابع هذا النهر . وكان يرجو
من ذلك أن تتسع آفاق النشاط أمام السودانيين بفضل مهبته لم التوغل
فى مناطق النيل العليا من ميادين جديدة للنشاط الاقتصادى والاجتماعى ،
وفضلا عن ذلك فإنه كان من مقنضيات السياسة التى وضعها محمد على لادماج قنبرى
وإدى النيل تحت حكومة موحدة أن تضم هذه الدولة الكبيرة حوض النهر بأجمعه
من منبعه إلى مصبه .

وكان من الواضح أن محمد على بعد أن أخذ على عاتقه تحقيق ذلك البرنامج
الضخم لإصلاح شئون السودان والنهوض بأهله لن يرضى بى حال من الأحوال
أن يفصل هذا القطر عن مصر وأن يعود إلى تلك القوضى السابقة التى استنفذه
الباشا منها . وعندما قرر محمد على أن يقوم برحلته إلى السودان . كان تلبد آفاق
السياسة الدولية بالغيوم نتيجة لعداء الباب العالى له ، يهدد مركز الولاية فى مصر
ذاتها وينذر بضياغ السودان .

وتكررت العلاقات بين محمد على والسلطان محمود الثانى منذ أن بات واضحاً
أن باشا مصر إنما يريد الاستقلال بشئون ولايته عن الباب العالى ولا يرى مناصاً
من الانفصال عن جثمان الدولة العثمانية وإعلان استقلاله . إذا تميز إنشاء الحكم
الوراثى بمصر داخل نطاق هذه الدولة . ولذلك ساء محمود الثانى أن يرى الباشا

يقتطع لنفسه حكومة الشام (منذ سنة ١٨٣٢) ، فعمد إلى وضع العراقيل في طريق الحكومة الجديدة وإثارة الفتن والاضطرابات ضد محمد علي حتى يصعب من شأن حكومته في سوريا ويتمكن من استرجاع الشام بمعاونة تلك الدول التي كان يهمها أن نرى الأمور مستقرة بها صوتاً لمصالحها . وحاول محمد علي دون جدوى أن يقنع الدول بضرورة إعلان استقلاله وانفصاله عن تركيا وفي عام ١٨٣٨ كانت قد تآزمت الأمور بين محمد علي ومحمود الثاني ، ونشطت الدول حتى تمنع وقوع الحرب بينهما . وفي وقت استحكام حلقات هذه الأزمة السياسية أعلن محمد علي عزمه على الذهاب إلى السودان .

وأثار قرار الباشا دهشة قناصل الدول وعجيبهم ، نظراً لمشقة السفر على الباشا وهو في سن الشيخوخة ، وأكثر القناصل من مقابلة محمد علي علمهم يدركون السبب الذي حمى به على الرحلة إلى بلاد نائية ، والتغيب عن عاصمة ملكه في وقت كانت لا تزال الأزمة السياسية مستحكة . وقد أوضح الباشا نفسه غرضه من هذه الرحلة عندما أكد لقناصل الدول أنه لا يسهل أن ينبذ طهرياً مشروع استقلاله ، ولو أنه ما زال يرجو — على حد قوله للانفصال الانجليزي كامبل — أن تستطيع الدول العظمى الوصول إلى قرار يستند إلى الحق والعدل ويكون أكثر اتفاقاً مع مصلحته ، ولكنه حرصاً منه على عدم استفحال الأمور قد قرر الامتناع عن مهاجمة الباب العالي وإعطاء الدول فسحة من الوقت حتى تصل على الأقل إلى قرار يحفظ له الحكم الوراثي ، فإذا تعذر اسعاد الرأي على إعطائه الحكومة الوراثية في مصر فإنه لن يحجم عن إعلان استقلاله . وسواء حدث الاتفاق مع تركيا بطريق المفاوضة أو اضطر الباشا إلى إعلان استقلاله وامتناع الحسام ضد الباب العالي — فإنه لامندوحة من وجود المال في كلا الحالين حتى يدفع ما قد يرتضيه الباب العالي ثمناً لاستقلاله بالحكومة الوراثية في مصر إذا سوى النزاع بطريق المفاوضة ، أو ينجز استعداداته الحرية إذا أخفقت المفاوضة واضطر الباشا إلى إعلان استقلاله وامتناع الحسام ضد تركيا . وكان

الباشا يعقد آمالاً عظيمة على إمكان العثور على الذهب في إقليم فازوغلى خصوصاً
بكيات كبيرة . وقبل قيامه بالرحلة إلى السودان بشهرين تغرياق محمد على في حديث
له مع القنصل الروسي الكونت ميدم (Medem) في أغسطس سنة ١٨٣٨

« وأما إذا عدت من فازوغلى ومعى مركب يحمل بالذهب ، أصبح من الميسور
إنهاء كل هذه الخلافات بشكل يحقق جميع آمالي ، لأنه إذا كان لدى المرء مال
فانه لن يعدم أصدقاء أو جيوشاً تحمل مهمة الوصول إلى اتفاق سهلة ميسورة .
وعلى كل حال فاني كما ترائي لا أتعبجلاً الأمور ، فرحلتني إلى السودان لا تبدأ
إلا في شهر أكتوبر . ولما كانت غيتي ستطول بضعة شهور ، فقد يكفي هذا
الزمن لأن تسير الأمور في أثناء ذلك في طريق أقرب إلى مصلحتي » وفي حديث
آخر مع ميدم نفسه في أوائل سبتمبر قال الباشا « أبلغ الآن من العمر سبعين
عاماً وواجب علي أن أفكر قبل وفاتي في مستقبل أسرتي وأولادي هؤلاء المديدين
الذين أبتناهم . فإذا ما طالبت بالحكم الوراثي فأنما أفعل ذلك من أجل هؤلاء كلهم .
ورجائي أن تسوى هذه المسألة بشكل تراح اليه نفسي ، فإذا تحقق هذا عن طريق
المفاوضة فان ذلك كل ما أبغيه — وفي فترة الانتظار إلى أن يتم ذلك ، لا أريد
أن تبدر مني أعمال عدوانية ضد الباب العالي وإن رحلتني إلى سنار لحير برهان
على هذه الرغبة » .

ومنذ ١٢ أغسطس كتب القنصل الفرنسي في مصر (Cochelet) كوشيليه
إلى حكومته بشرح سبب الرحلة المزمعة : « لقد تحدى محمد على من أيام قليلة فقط
أوروبا بأجمعها لأنها منعه من إعلان استقلاله ولكنه الآن يدبر لها ظهره ، ويريد
الابتعاد عن مصر حتى لا تكون له بهذه الدول علاقات ما . ومن المتغطر فضلاً
عن ذلك أن يعود الباشا من رحلته هذه بعد غياب خمسة أو ثمانية شهور وعندئذ
سوف يكون مستعداً لمواجهة الدول فيسأها إذا كانت لا تزال متمتعة عن الموافقة
على إعلان استقلاله . ويرجو الباشا من هذه الرحلة العثور على الذهب ، وذلك
حتى يعرض على تركيا مبلغاً ضخماً من المال تستعيب به عما كان يدفعه لها من جزية

سنوية ، وحتى يستميل لمؤازرته كبار السياسيين بأوروبا ، وأما إذا قوبلت افتراضات الباشا بتهديدات جديدة ، فإنه سوف يعلن استقلاله ويجمع جيشه ، ويتف في انتظار العدو يقدم ثابتة ، ويخوض غمار حرب كبيرة ، فاما أن ينتصر وإما أن تكون خاتمة حياته على حد قوله خليفة بتلك البداية المجيدة التي كانت من نصيبه عند قدومه إلى مصر .

وأيد هذه الأقوال كذلك القنصل النمساوي (لاورين Laurin) فكتب إلى حكومته في ٧ يناير سنة ١٨٣٩ أي قبل عودة الباشا من السودان بشهرين تقريباً أنه إذا استطاع محمد علي أن يعثر على ذلك الذهب الكثير الذي توقع وجوده بالسودان ، فإنه سوف يتمكن من تحقيق آماله السياسية عن طريق المفاوضة ، وأما إذا صادفه الفشل فإنه سوف يتخذ موقفاً دفاعياً ، ويتحين الفرص للانقضاض على جيوش السلطان — وقد أكد على وجه الخصوص هذه الصلة الوثيقة بين ذهاب محمد علي إلى السودان وتمدد الموقف السياسي قناصل اليونان (توسينجه Tossizza) وبيدمنت (باولو سيروتي Paolo Cerruti) .

وشغل محمد علي بأمر السودان إلى جانب اهتمامه بتسوية مسألة الحكم في مصر ، فقد كان للسلطان العثماني حقوق ظاهرة في السيادة على الأقطار السودانية بشطريه الشرق والأوسط ، وكان لابد من ضمان ايلولة الحكم في السودان إلى مصر سواء عند انفصال مصر وإعلان استقلالها عن تركيا أو عند تقرير الحكم الوراثي بها مع بقائها داخل نطاق الدولة العثمانية ، فقد بسط العثمانيون منذ أيام سليم الأول سيادتهم على ساحل البحر الأحمر الغربي بما في ذلك سواكن ومصوع وأرض الحبشة والأقاليم الممتدة جنوباً إلى مضيق باب المندب وألقوا إدارتها بإشوية جدة ، وفضلاً عن ذلك فإن محمد علي عندما قرر أن يفتح السودان الأوسط أرسل يستأذن السلطان محمود الثاني ورخص له السلطان بذلك وتنازل (بادى بن طبل) سلطان سنار الشرعي بين يدي الأمير اسماعيل عن حقوقه إلى السلطان العثماني وفعل مثله بقية أولئك الزعماء الوطنيين الذين فضلوا أن يساموا

طوعاً للأمير الفاتح . وأجاز الباب العالي تعيين الأمير حاكماً على السودان . غير
أن افتتاح هذه الاقطار وإقامة الحكومة الموطدة بها وتنظيم شئونها ، وتنمية
مواردها : كل ذلك قد تكلف نفقات طائلة تحملتها خزانة الباشا وحده ، وعلاوة
على ذلك فإن قوات الباشا وحده هي التي اصطلمت بمهمة الفتح ووقع على عاتق جيوش
محمد علي في سنار والتناكه وفازوغلي والخرطوم والبحر (النيل) الأبيض وكردفان ،
توطيد أركان الحكومة ودفع إغارات الاحباش عن الحدود الشرقية ، والجنوبية
الشرقية ، والسهر على سلامة الحدود الغربية من اعتداء سلطنة دارفور تلك
السلطنة التي ظلت مستقلة ولم تدخل في حوزة المصريين إلا في عهد الحديوي
اسماعيل . وكان من الواضح عند اشتداد الأزمة بين السلطان ومحمد علي أن باشا
مصر يبغي الاحتفاظ بشطر الوادي الجنوبي ويريد البت في مصير السودان كأحد
أركان التسوية النهائية للموقف السياسي بأكمله . وعلى ضوء هذه الاعتبارات
تحتل رحلة الباشا إلى السودان مكاناً فريداً ليس فقط في تاريخ العلاقات بين مصر
والسودان بل وفي تكييف الوضع الذي أعطى للسودان عند تسوية المسألة المصرية
في عامي ١٨٤٠ ، ١٨٤١

وكانت النظرية التي أخذ بها محمد علي لدعم ما كان لمصر من حقوق السيادة
على السودان أن هذه البلاد عند افتتاحها لم يكن يمتلكها أحد في الحقيقة لأن
(الهمج) كانوا قد اغتصبوا السلطة من ملوك سنار الشرعيين ، وانهز بعض المكوك
أو (الملوك) من الرؤساء المحليين الذين خضعوا لسلطان سنار قديماً فرصة ضعف هذه
السلطنة فاغتصبوا الحكم في بربر وشندي والحلفاية وغيرها واستبد الشايقية بالحكم
في دنقبة . وفضلاً عن ذلك فقد ظل امتلاك كردفان مثاراً للنزاع أجيالاً عديدة
بين سنار ودارفور . ونشرت قبائل البقارة والبشارية وغيرها القوضى في أقاليم
السودان الغربية والشرقية . وعلى ذلك فانه إذا استطاع حاكم أن ينزع هذه
الأراضي من قبضة أولئك المتعصبين وينشئ حكومة موطدة مرهوبة الجانب ،
نزدود عن حياضها وتصون أرضها من الغزو الأجنبي ، حق لهذا الحاكم أن يستمتع

بكل ما يخوله سلطانه من حقوق السيادة على هذه الأراضى . ومما هو جدير بالذكر أن هذه النظرية ذاتها وجدت قبولا لدى الدول بعد ذلك عند تقسيم أفريقيا على وجه الخصوص عندما أرسلت فرنسا الكابتن مرشان (Marchand) فى التسعينات من القرن الماضى لاحتلال فاشودة فادعت أن إقليم بحر الغزال وما يجاوره كان أرضا لا يملكها أحد (Res Nullius) منذ أن أخلاها المصريون عقب اشتعال ثورة محمد أحمد المهدي ، وأن لاأى وافد عليها الحق فى امتلاكها مدام له من القوة ما يمكنه من احتلالها ، وروج محمد على (لنظريته) قبيل قيامه إلى السودان بشكل أقنع رجال بطاقته والقناصل بأنه إنما يعزم الاستمساك بالسودان ، وأن السبب فى إقدامه على هذه الرحلة الشاقة المتعبة فى أشد الأوقات حروجة إنما كان لدعم أركان حكومته فى هذه الممتلكات البعيدة . وأدرك قناصل الدول خطورة ما يترتب على هذه الرحلة من مسائل لم تكن خاصة باصلاح أحوال السودانين والبحث عن الذهب وحسب ، بل كانت مرتبطة أوثق الارتباط بتقرير مصير السودان نفسه ، ولذلك فقد أبدى القناصل نشاطاً كبيراً فى بسط أسباب هذه الرحلة ونقل أخبارها إلى حكوماتهم منذ أن غادر محمد على القاهرة إلى وقت عودته إلى قصره بشبرا .

وعاد الباشا القاهرة يوم ١٥ أكتوبر سنة ١٨٣٨ — ٢٦ رجب سنة ١٢٥٤ فاعلى (المصرية) وكان مركبا بخاريا وحملت إحدى الذهبيات رجال الحاشية وكان من بين هؤلاء يعقوب بك أمير اللوا وجيطانى بك طيب محمد على ثم القنصل اليونانى (نوسيتجه) الذى أراد الذهاب مع الباشا فى هذه الرحلة وخير الدين بك قبودان السفن ، واصطحب الباشا معه ثلاثة من المهندسين الفرنسيين هم لمبير (Lambert) وليفبرة (Lefebre) ودارنو (D'Arnaud) وخرج معهم كذلك الصيدلى المصرى أحمد يوسف الجشنجى وفى ١١ نوفمبر (٢٣ شعبان) وصل إلى دنقله (العجوز) فى صحة جيدة ووصل إلى الخرطوم فى ٢٧ نوفمبر (٦ رمضان) وكان يوم وصول الباشا إلى الخرطوم « يوما مشهوداً فحضر جميع من هناك للتشريف

فلطفهم جميعاً ودعوا له بالخير وفرحوا به غاية الفرح وأثثوا عليه بحمىل الثناء ومكارم الأخلاق . واسترعى انتباه محمد على ورجال الحاشية حسن موقع الخرطوم وما بلغت من عمار سريع ، وأصدر الباشا وهو بالخرطوم الأوامر الرسمية بإبطال صيد الزريق وأذاع المنشورات بين الأهلىن وخصوصاً فى جهات فاشنعارو والجالا ودول والكمامل يبين لهم جميعاً « أن الحىش والمدفعية التى تتقدم فى بلادهم لا تحمل إلى قراهم وأكواخهم سوى السلام والسكىنة ، ويؤكد لهم أن فى وسعهم أن يطمئنا اطمئنا كاملاً لأن يحضروا إليه من غير خوف أو وجل لتقديم خضوعهم له ووعد بأن يرحب بهم عند حضورهم لانه لا يغبى من الحىء إليهم سوى العمل على إنماء ثروتهم وزيادة لعمار فى أملاكهم » وطالت إقامة الباشا فى الخرطوم حوالى الثلاثة أسابيع ينظر فى طرق تحسین أحوال السوداىين . وتنظيم الادارة وإزالة أسباب الشكوى ومقابلة المشايخ والزعماء . وفقد وهو بالخرطوم سليمان بك (ملك) أبو رمله الحكيم من الخرطوم إلى فازوغلى وقلد رؤساء سنار وكردفان الحكيم فى أقاليمهم كذلك ، ونظر الباشا فى مسألة توطيد العلاقات التجارية مع الأحباش فأقر اتفاقات عقدها معهم أحمد باشا أبو ودان الحكمدار الجديد من أجل مرور القوافل وسط الأقاليم الحبشية من غير أن تدفع أية ضريبة على البضائع المصدرة من السودان ، ووافق الباشا على أن يكون للأحباش نفس هذه الحقوق فى السودان . ولم يغب عن ذهن الباشا أمر الاستعداد لتهيئة الظروف المواتية عندما يحين الوقت لافتتاح سلطنة دارفور فقرب منه أبامدين وكان العداء مستحكماً بينه وبين أخيه محمد الفضل سلطان دارفور ووعد بتأييده فى اعتلاء عرش السلطنة . وفضلا عن ذلك فقد أصدر الباشا أوامره بأعداد حملة تسير فى النيل الأبيض وتنوغل فى النهر حتى تصل إلى منابمه .

وأخيراً غادر الباشا الخرطوم إلى فازوغلى فى ١٦ ديسمبر سنة ١٨٣٨ (وأول أيام العيد) فاعتلى ذهيبته وسار فى النيل الأزرق حتى بلغ (سروه) وهناك جاء يوسف ابن سلطان سنار السابق بادی بن طبل يرجوه أن يبقى له ما كان ينال

والده المتوفى حديثاً من مراتب الباشا ، فأجابه محمد على إلى طلبه ، وفي ٢٧ ديسمبر (١٠ شوال) وصل الباشا إلى الروصيرص ومكث بها أسبوعين ، فوفد عليه في أثناء إقامته بها ملوك سنار وفازوغلى وكثير من الرؤساء الوطنيين ، وانتهز الباشا هذه الفرصة فصار يتحدث إليهم في شئون الزراعة ويرشدهم « إلى طرق جديدة في الزراعة والصناعات والفنون التي لا يعرفونها (وبأمرهم) بالحصول عليها واستعمالها لتصل نوبة التقدم لمؤونة . باكتساب وسائل المنافع المجلوبة المحبوبة وثوب الخيط الأبيض من حجر الفنون عن الخيط الأسود من فجور الفنون وليكونوا من أهل التبصرة وتكون عندهم آية النهار مبصرة » . وفي أثناء إقامته بالروصيرص قدم له كل من مفتى وقاضى الكردفان فروض الطاعة والولاء وحذا حذوها الملك (تيمة) عم سلطان دارفور وخلع الباشا عليهم جميعاً كموة تشرىف . وكان الباشا في أثناء ذلك كله يهتم بأمر المعادن ويشرف على نقل المعدات اللازمة لاستخراج الذهب إلى فازوغلى .

وفي ١١ يناير ١٨٣٩ (٢٥ شوال ١٢٥٤) غادر الباشا الروصيرص ، وفي يوم ١٤ يناير (٢٨ شوال) وصل الركب إلى فازوغلى ، فزل الباشا في قرية فامكة نجاء فازوغلى على ميمنة البحر (النيل) الأزرق وضرب خيامه بها ، وأعجبه موقعها فأمر المهندس الفرنسى دارنو Darraud أن يبنى بها قصراً ، وبنى المهندسون بيوتاً بجوار القصر ، وتكنات لاقامة الجند ، فتأسست من ثم ، (مدينة محمد على) .

وأرسل الباشا المعدنين للبحث عن تراب الذهب فى فاشنمارو وبنى شنغول وكان هؤلاء (بورينى Boreani) الإيطالى ومير واحد يوسف الجشنجى ، وأعلن هؤلاء عنورهم على قلذات من الذهب ، فقرّر محمد على الوقوف بنفسه على حقيقة الأمر فانتقل إلى فاشنمارو وحضر إليها العلماء والمشايخ والرؤساء الوطنيون يقدمون خضوعهم للباشا فخلع عليهم الكساي ثم أتى عليهم خطبة أظهرت مدى ما يشعر به العاهل العظيم من عطف أبوى عليهم ، ومبلغ ما كان

يريده لهم من صلاح ورقى ، فطلق يتحدث إليهم عن مزايا الاهتمام بالزراعة والتجارة والصناعة والتزود من العلم والمعرفة حتى يضربوا بسهم وافر في التقدم الاجتماعى ، وينعموا بلذائذ العيش فى حياة هادئة ساكنة ، فيلحفوا بالأُم التي سبقتهم فى مضمار الحضارة ، ويصلوا إلى المرتبة العالية التي بلغتها مصر ذاتها ، وأثار حديث الباشا لدى المستمعين رغبة شديدة فى مشاهدة مصر ، فعرض الباشا أن يصطحب بعض أبنائهم معه إلى مصر فيسهر على تربيتهم بالمدارس المصرية حتى إذا نضجوا أرجعهم إلى بلادهم ينشرون بها العلوم والفنون فوعد المشايخ بارسال أبنائهم إلى مصر ، واصطحب الباشا معه عند عودته عدة غلمان من أبناء وجوه السودان وأدخلهم فى المدارس المصرية .

ولكن إقامة الباشا فى فشنعارو لم تكن طويلة ذلك أن المقادير التي أمكن استخراجها من تراب الذهب كانت ضئيلة فقررا العودة إلى فازوغلى على أن يستأف منها السير مباشرة إلى الخرطوم فعادر المكان فى أول فبراير (١٧ ذى القعدة) وفى اليوم التالى غادر فازوغلى نهائياً فوصل إلى سنار فى ٦ فبراير (٢٢ ذى القعدة) وبعد يومين كان بواد مدنى وفى ١١ فبراير (٢٧ ذى القعدة) بلغ الخرطوم . وفى هذه المرة لم يمكث بها سوى ثلاثة أيام فقط كانت كافية لأن يصدر الباشا أوامره بإنشاء كنيسة للمسيحيين بالخرطوم وأمر المهندس لمير بالذهاب إلى مناجم الحديد فى الكردفان ، وفحص مسألة إمكان إنشاء طريق بين الكردفان والنيل . وفى ١٥ فبراير (أول ذى الحجة) عادر الباشا الخرطوم فوصل إلى أبى حمد فى ٢٤ فبراير (١٤ ذى الحجة) ثم قطع القنور على ظهور الهجن من أبى حمد إلى كورسكو وفى ٦ مارس (٢٠ ذى الحجة) استطاع أن يجتاز شلال أسوان فى ذهيته ثم اعتلى عند اسنا مركبه البخارى وفى صبيحة يوم الجمعة ١٥ مارس ١٨٣٩ (٢٩ ذى الحجة ١٢٥٤) وصل الباشا إلى سرايه بشبرا .

وذهب قناصل الدول لمقابلة الباشا فى شبرا واستطاعوا جميعا أن ينقلوا إلى حكوماتهم ما بلغهم عن نتائج الرحلة ، فكتب القنصل الفرنسى (كوشيليه)

في ١٧ مارس أن الباشا في العصور على الذهب بكميات وفيرة لم تتحقق ،
ولكنه عاد من رحلته يتحدث عن خصب الأرض في سنار ، وضرورة تشجيع
الزراعة ، فقد قرر محمد علي أن يدخل الطمأنينة إلى نقوس الأهليين في سنار
وكردفان حتى يقبلوا على الزراعة ، ووزع على رؤسائهم الهدايا ، ووعد هؤلاء
بأن يرسلوا أبناءهم إلى مصر حتى يتعلموا بمدارسها ، وكان غرض الباشا من إنعاش
الزراعة — كما ذكر محمد علي إلى كوشيليه « أن يوفر سبل العيش لأهل السودان ،
وأن ينشر ألوية الحضارة بين الشعوب السود حتى يتذوقوا طعم السعادة بدلا
من حياة البؤس والشفاء التي يحيونها الآن . لانهم ما زالوا في حالة بدائية » واحتتم
الفصل الفرنسي رسالته بقوله إنه كان من بين الأعمال الجليلة التي حدثت في أثناء
هذه الرحلة أن الباشا اتخذ موقفا صريحا من مسألة الرق والنخاسة في السودان ،
فأصدر أوامره بإبطال الرق ، ومن شأن ذلك كله أن يجعل أوروبا تنظر بعين العطف
والاهتمام إلى نتائج هذه الرحلة ، وقبل ذلك يومين وعقب مقابلته للباشا مباشرة
بعث الفصل النمساوي لاورين Laurin إلى حكومته يقول إنه كان من حوادث
هذه الرحلة الهامة أن « قدم جملة من رؤساء السودانيين المستقلين خضوعهم
للباشا » . وفي ١٩ أبريل سنة ١٨٣٩ رفع لاورين تقريراً إلى حكومته جاء فيه
أن محمد علي نشر (جرنال الرحلة إلى السودان) ثم قال « وقصة هذا الجرنال
فريدة في بابها . ذلك أن الباشا يقصد من نشره أن يذيع على الملا كل حقوق
السيادة التي يطلبها لنفسه على تلك الأقاليم التي يعتبرها الباشا خالية ،
ولا يملكها أحد (Vacans) ، والسبب في ذلك أن فكرة تأسيس مملكة تضم
أقطار السودان قد أصبحت عقيدة راسخة لدى محمد علي ولدى أولئك الذين
استطاعوا أن يدرسوا عن كتب رغبات وميول الباشا ، لأن هذه الرغبات والميول
إنما تتمو تدريجيا ثم يعمل الباشا على تحقيقها تباعا وبشكل منظم . بل إن الوقت
الذي يختاره محمد علي لإعلان تلك النتيجة التي وصل إليها بفضل نشاطه وذكائه
لن يكون بعيداً . ويغلب الظن أن نشر جرنال الرحلة ما هو إلا مقدمة لإنشاء

مملكة السودان الحديثة » وبالفعل فإنه سرعان ما أثبتت الحوادث صدق ظنون
القنصل النمساوى .

فقد فشلت جهود الدول فى منع وقوع الاصطدام بين السلطان والباشا ،
ووجدت الدول — رغبة منها فى المحافظة على كيان تركيا — أن تضع للمسألة
المصرية تسوية تكفل بقاء مصر فى نطاق الدولة العثمانية على أساس إعطاء حكومة
مصر وراثته لأسرة محمد على ، وإبقاء السودان فى حوزة محمد على لمدة حياته .
وعلى ذلك فقد أصدر الباب العالى بين شهرى فبراير ومايو من عام ١٨٤١ تلك
الفرمانات التى نظمت حقوق السيادة على السودان ، فقد صدر فى ١٣ فبراير ١٨٤١
(٢٢ ذى القعدة ١٢٥٥) فرمان أعطى لمحمد على ، لمدى الحياة حكومة دارفور
والنوبة وكردفان وسنار وجميع ملحقاتها .

وكان جرنال الرحلة بمثابة الوثيقة الأولى التى نشرها محمد على حتى يسترعى
أنظار الدول لما كان يطالب به من حقوق السيادة على السودان . حتى إذا
استطاع إعلان استقلاله والانفصال نهائياً عن تركيا استقل كذلك بالسودان أولاً
لأنه إنم اقتتح هذه البلاد بجهوده فقط ودون مساعدة من السلطان العثمانى ،
وثانياً لأنه استطاع أن ينشئ حكومة موطدة تعمل لم فيه خير أهل تلك البلاد
التي لم يكن يمتلكها أحد عند افتتاحها . وأما إذا تعذر عليه الاستقلال وأرغمته
الدول على البقاء فى داخل نطاق الامبراطورية العثمانية ، استطاع أن يحتفظ بشطر
الوادى الجنوبى ، ويقيم حكومة واحدة للعطرين ، تكفل له حقوق السيادة
على السودان مع بقاء التبعية لتركيا ، وذلك بموافقة الدول التى اشتركت فى وضع
الأسس التى سويت بمقتضاها المسألة المصرية .

وصدر (جورنال الرحلة) على حدة فى ٦ صفر ١٢٥٥ (٢١ أبريل ١٨٣٩)
ملحقاً بالعدد نمرة ٦١٨ من الوقائع المصرية ونشر الجورنال باللغة التركية . وقد
نشر كل من (مانجان) Mengin و (جومار) Jouard ترجمة موجزة بالفرنسية
لجورنال الرحلة فى عام ١٨٣٩ ولكننا عثرنا ضمن الوثائق النمساوية بوزارة

أحارجية بثينا على ترجمة كاثبة ملحق الوقائع المصرية الصادر بالاسكندرية في ٦ صفر ١٢٥٥ (٢١ أبريل ١٨٣٩) - وقد أرسل السفير النمساوي البارون شورمر Stürmer ترجمة هذا الجرنال بمجرد وصولها إليه من القاهرة طي رسالة إلى البرنس مترنخ من القسطنطينية في ١٥ مايو ١٨٣٩ ، وهذه الرسالة موجودة في المجلد الحمين من مجموعة (تقارير القسطنطينية) تحت نمرة ٣٣٦ (N° 336) وقد رجنا نحن هذا الجرنال إلى اللغة العربية ، على النحو التالي :

» ترجمة الجريدة الرسمية التركية الصادرة بالاسكندرية في ٦ صفر ١٥٢٥ (٢١ أبريل ١٨٣٩) والتي تشمل على ذكر رحلة باشا مصر إلى سنار .

يهم الجناب العالي باشا مصر بالأعمال ذات القيمة العظيمة ، ولذلك فقد ظل يعنى منذ اعتلائه أريكة الولاية إلى الوقت الحاضر بكل ما فيه صلاح أحوال رعاياه ، ويعمل من أجل استتباب النظام في بلاده حتى يكفل لشعبه السعادة والطمأنينة ، وبفضل هذا الشعور النبيل رغب الباشا في أن يتمتع أهل السودان بتلك المزايا التي يجلبها انتشار الحضارة والعمران بين طهرانيهم وهو أمر يكفل تحقيقه استمالة السودانيين إلى الزراعة والعمل على حياة التجارة ثم اضواء تلك الشعوب المشتتة في أرجاء البلاد تحت لواء واحد بقدر المستطاع وذلك لأن هذه الشعوب لبعدها عن العاصمة المصرية لم تتمكن من مسايرة ركب الحضارة والتقدم الاجتماعي .

ويبين من بحوث الجغرافيين ان تجارة السودان تتألف من الجلود والصنع والعاج ، ثم تراب الذهب وهو أعظم السلع أهمية ولما كان مرجحا ان السودان بلد وفير الزئاء ويزخر بالكثوز الدفينة في أرضه ، ولا حاجة بالمرء إذا أراد أن يحصل على شيء منها سوى أن يبذل جهداً للكشف عن هذه الثروة الخبيثة به ، فقد ذهب المعدنون إلى أقاصى السودان منقنين عن مناجم الذهب وعثر هؤلاء

على قدر من هذا المعدن يصح اتخاذه دليلاً على وجود مناجم الذهب بجوار
فاشمارو . وعلى ذلك فقد قرر الجنب العالى أن يجرى استثمار هذه المناجم ثم عين
خير الدين بك مديراً لها . وكان خير الدين بك من رجال البحرية ، ومن موظفى
المصلحة المختصة بالشئون الداخلية .

وقبل قيام الجنب العالى فى رحلته ، كان موضع الاهتمام بتسيير الملاحة
فى النيل ، وذلك لأن الجنادل التى اعترضت محراه فى أماكن كثيرة جعلت الملاحة
على جانب عظيم من الخطورة . بيد أن محاولة تنظيم المجرى يقتضى زمناً طويلاً ،
وبخاصة عندما كان الجنب العالى يطمح إلى تخليد ذكره ، على عمر الدهور ،
وعقد النية على اعتلاء النهر حتى منابعه ليجزو جميع الحقائق التى مازال الجغرافيون
يجهلون عنها من منابع النهر . ويعرف الجنب العالى أن لنيلين الأزرق والأبيض
هما صاحبا الفضل فى تكوين جزيرة سنار .

وعلى ذلك فقد أحضر خير الدين بك من القاهرة والجهات المحاورة لها العمال
والأدوات اللازمة لكسر الصخور ، وفضلاً عن ذلك فقد جهز ثلاث ذهبات
برئاسة ثلاثة من القيودانات . وتحمل كل منها ستين رجلاً وكنباً ماهراً وأسل
الجميع إلى النيل الأبيض لاعتلاء هذا النهر . ثم ما لبث خير الدين بك حتى رحل
هو أيضاً يوم ٢٦ جمادى الآخرة . وفى يوم ٦ رجب عادر رسم بك العاصمة .
وقد أخذ رسم بك معه إلى اسوان عدداً من التوارب ذات المجاديف ، حتى
تكون على أهبة حمل الجنب العالى إذا اتضح أن ذلك المركب التجارى الذى
يريد الباشا أن يسافر عليه يعجز عن اجتياز النهر عند الجنادل .

وأفلم الجنب العالى فى آخر الأمر على طهر مركبه البخارى يوم ٢٦ رجب
وتألفت حاشيته من أمير اللوا يعقوب بك ومن الطبيب الأول الأميرالاي جيطانى بك
وتسعة ضباط من مختلف الرتب والقامقام عارف بك وثلاثة من زملاء الأخير ،
ثم فصل اليونان الذى أراد أن يكون فى عداد الحاشية .

وحدث قريباً من العطف في إقليم الجيزة وعلى مسيرة ستة فراسخ من العاصمة أن انفرز المركب البخارى في طين النهر ، وحدث لأن المركب البخارى كان يسير على مسافة قليلة من الشاطئ حتى يتمتع المسافرون أنظارهم برؤية تلك القرى العديدة المنتشرة على جاب النهر . وعلى ذلك فقد اجتمع حشد كبير من الرجال يزيدون على الألف نسمة ، جاءوا بطريق البر أو حملتهم المراكب إلى مكان الحادث ، وبذلك هؤلاء جميعاً أقصى ما لديهم من طاقة حتى يقتلوا الباخرة من ذلك الطين الذى انفرزت فيه وبجذبوها إلى مكان من النهر تصلح فيه الملاحة ، بيد أنهم ما لبثوا حتى أخفقوا فى محاولاتهم . ومع ذلك فقد ارتأى الباشا أن يكافئهم بسخاء على جهودهم قبل أن يصرفهم ، ثم أمر باستخدام النجدة من ترسانة بولاق عن طريق الحيزة ، حتى إذا أفلح هؤلاء فى تخليص المركب البخارى ، لحق به المركب ، واستأنف الباشا رحلته بطريق البر .

ووصل الجنب العالى وركبه إلى سراى المنيا فى أوائل شعبان وهناك جاء سليم باشا ممتش الناهرة يقدم فروض الولاء وواجب التحية للجنب العالى ، وأمضى الجنب العالى مدة يومين بسراى المنيا طلباً للراحة ، وشغل فى الوقت نفسه بإصدار الأوامر إلى سليم باشا فى شئون البلاد الإدارية وبصدد تموين الحجاز .

وعندما جاءت الأخبار بأن المركب البخارى قد خلصت من الطين وتابعت السير فى النهر حتى وصلت إلى (موسى) عادر الباشا المكان ووصل إلى قرية إسنا يوم الجمعة . وفى اليوم التالى استأنف السفر إلى أسوان فبلغها فى يوم ٩ شعبان وهناك وجد الحملة المعدة لفحص محرى النيل الأبيض فأصدر الباشا أوامره بذهابها إلى الخرطوم .

ولما كان معروفاً أن الملاحة متعذرة على المركب البخارى فى النيل بعد أسوان قرر الجنب العالى استخدام تلك المراكب ذات المجاديف التى وقف بها رستم بك على أهبة الاستعداد لتلقى أوامر الباشا ، واستؤنفت الرحلة يوم ١١ شعبان واجتازت المراكب الجنادل بسلام عند كورسكو يوم ١٣ شعبان ثم وادى حلقا

في ايام عشر من شعبان وأبنة في اليوم التالي ، وكشفنا روم ١٧ شعبان ،
 وهنا اعلى الباشا ظهر ذهبية صنعت خصيصاً لجناحه العالي حتى يمر بها من الجنادل
 فيستثير بذلك همه رجال الحاشية وشجاعتهم ، وبالفعل تمكن الباشا من اجتياز شلالات
 أمبوجل بسلام قبل وقت الظهر بنصف ساعة ، على أن الباشا ما لبث أن قرر
 انتظار بحجي سائر المراكب قبل مواصلة السير إذ أن هذه كانت تحمل المؤن ،
 وفضلاً عن ذلك فإن الباشا كان بحاجة إلى أردية المساء . وفي صبيحة اليوم التالي
 لم تكن قد وصلت بعد أية أنباء عن هذه المراكب فقلق الباشا كثيراً وخشى
 من أن يكون قد لحق بها سوء ، فارتد راجعاً للنظر في أمرها ، ووجد أول
 هذه المراكب واقفاً بين الصخور وعند جنادل أمبوجل وعندئذ بدأت الاستعدادات
 لجرها بالجبال المتينة حتى تستطيع اجتياز عقبة الجنادل بسلام . ثم اعلى الباشا
 نفسه ظهر هذا المركب ، ولكنه حدث فجأة أن جذب التيار بسبب سرعته الشديدة
 تلك الجبال جذباً قوياً . فاندفعت المركب دفعاً إلى الوراء وارتطمت بصخرة
 عظيمة ، فأحدث بها الارتطام ثفرة تدفق الماء منها إلى داخل المركب فلأنتها
 المياه بسرعة عظيمة ووجم الحاضرون وارتبكوا بسبب هذا الحادث . ولكن
 الجناب العالي ما لبث حتى قرر مغادرة المركب العارق فألقى بنفسه في اليم متمزماً
 الوصول سباحة إلى صخرة أخرى في وسط النهر دون أن يعبأ شيئاً بمخطر الغرق .
 واعلى الباشا الصخرة وأما الملاحون فقد سبحوا إلى الشاطئ ثم عادوا بعد قليل
 بذهبية ينقلون الباشا عليها . ولكنه سرعان ما بدا أن الخط كان ما يزال معانداً
 فانتزع سكان السفينة (الدفة) من موضعه وسقط في ماء النهر . وعندئذ أقدم
 أحد الحراس على عمل ينطوى على شجاعة وجسارة عظيمة نادراً فقفز إلى الماء
 وصار يناضل جاهداً ضد الأمواج الصاخبة حتى يستنقذ سكان السفينة فتم له ما أراد .
 وعندئذ واصلت الذهبية سيرها إلى تلك الصخرة التي انتظر عليها الباشا وقد نفذ
 صبره . ومن اللحظة التي انتقل فيها جناحه العالي إلى هذا المركب تولى القيادة بنفسه
 ثم استمر يلقي على الملاحين عبارات التشجيع حتى بلغوا الشاطئ سالمين بفضل
 من الله تعالى ومنه وكرمه . وقد تولى رسم بك مهمة الاشراف على مرور الذهبيتين

الأخريين من عقبات الجنادل . ولم يقع لحسن الحظ أى حادث واجتمع شمل أعضاء الحملة وعندئذ تبين أن عددهم كان كاملاً ولم يفقد منهم أحد ففرحوا فرحاً عظيماً . وبمجرد أن تم إصلاح السفن التى لحق بها شىء من التلف استؤقت الرحلة وفى يومى ٢٠ و ٢١ شعبان اجتازت الحملة بسلام شلالات تيمون ثم بنى عكشة وضال على الرغم من الصعوبات العديدة التى صادفتها . وفى اليوم الثانى والعشرين من الشهر نفسه وصلت الذهبيات إلى شلالات كسفار التى يسبب المرور منها التعرض لمخاطر جسيمة . على أن القبوجي ناشى لم يلبث أن ادعى أنه من الميسور اجتياز هذه الشلالات دون التعرض لأية مخاطر . وبناء على ذلك أقيمت الجبال لجبر السفن ونشرت هذه قلاعها ولكن الريح كان غير ملائم ، وكان اندفاع التيار شديداً للغاية فوجدت الذهبية ما يعوقها عن الحركة ، وفضلاً عن ذلك فقد بلغ من عنف تلاطم الأمواج أنها تجاوزت مقدمة السفينة حتى أن بعض الملاحين صارتهم لكمهم الخوف من ارتطام الذهبية بالصخور وتخطمها ، وأرادوا أن يقفزوا إلى الأرض طلباً للخلاص من هذا المصير المحتوم .

والى الباشا وسط هذا كله وبالرغم من كل شىء ظل ساكناً هادئاً ، ويؤكد للجميع أنه لا رغبة لديه البتة فى أن يرى نفسه معتملاً صخرة من الصخور على غرار ما حدث فى أمبوجل . وعلى ذلك فقد استخدمت القلوع والمجاديف بكل همه حتى أمكن اجتياز هذه الجنادل بأمان . وفى اليوم الثالث والعشرين من شهر شعبان اجتازت الذهبيات الشلالات عند حنك .

وفى الحق أنه كان يستجبل على المرء إذا أعوزه ما كان يستمتع به الجناب العالى من روح قوى وعزيمة صادقة — أن يدور بخنده مجابهة تلك الأخطار التى كانت لا تنفك آتاء الليل وأطراف النهار تصادف أولئك الذين ينفون الملاحة فى النيل ، ناهيك عما اطوى عليه اجتياز الشلالات من مشاق ومخاطر جسيمة .

على أنه كان للجناب العالى بسبب ما صدر منه من عبارات التشجيع والتناء وما أغدقه على الملاحين من مكافآت سخية ، الفضل كل الفضل فى أن يظهر كل

هؤلاء سرعة فائقة ودقة متناهية في ضبط حركة السفن فضلا عن إبداء ضروب
من الشجاعة العظيمة عند مواجهة الأخطار .

ومكث الباشا بدنفلة مدة يومين ، حتى ينتظر مجيء تلك السفن التي تخلفت
في الطريق . وفي ٢٧ شعبان وصل الباب العالي (أميكل) . وعندها عرف الباشا
أن متابعة الملاحة في النهر تتطلب السير في منعطفه الكبير وهي مسافة طويلة ،
بينما لا يستغرق السفر بطريق الر سوى سبعة أو ثمانية أيام فقط ، فاختار الباشا
الطريق الثاني ، ولكنه قرر أن يمكث ثلاثة أيام بأميكل طلباً لراحة وحتى تكمل
الاستعدادات قبل استئناف السفر . وعلى ذلك فقد تحرل الركب في نهاية شعبان
وصادف الجماعة في أثناء سيرهم وسط هذه الأراضي الرملية أشجاراً قدمة متحجرة
بمعل الزمن فدهش الجميع عند رؤيتها . ثم وصل الباشا إلى جبل (رويان) يوم
٥ رمضان وهناك قدم أخو سلطان دارفور الأصغر لمقابلة الجناب العالي وتمسكهم
فروض الطاعة والاحترام له وكان هذا الشاب قد طلب منذ عامين حاية الجناب
العالي له ضد أخيه سلطان دارفور بسبب ما ارتكبه من أعمال الستم والفسوة معه .
وقد حضر الآن كي يفضى إلى الجناب العالي بما لديه من أنباء عن جرائم سلطان
دارفور المستجدة وعن تلك الشكاوى الكثيرة التي ارتفعت من كل جانب صده .
وذكر هذا الشاب أنه اضطر لمغادرة البلاد والالتجاء إلى عمه الملك تيمه ، وأراضى
هذا الملك قريية جداً من دارفور ، ولذلك كثرت اعتداءات سلطان دارفور
على حدودها ، وصار ينهب قوافلها ، وأراد الملك تيمه أن يسود السلام بينهما وبين
السلطان فأرسل إليه أحد شيوخه مع عشرين من الاتباع يحملون الهدايا الثمينة .
وأراد الملك تيمه ألا يزيد نصيب سلطان دارفور من هذه الهدايا على نصفها بينما
يذهب النصف الآخر إلى الجناب العالي . ولكن الجشع والغرور جعل سلطان
دارفور يقتصب جميع الهدايا لنفسه ، وفضلا عن ذلك فقد جرؤ على احتباس البعثة
في بلاده ثم قتل ثمانية عشر رجلاً من الاتباع وسجن الشيخ نفسه . وأما ذلك
الشاب الذي روى هذه القصة فانه يعرف القراءة والكتابة وتبدو عليه مخاض

النجابة . وأجابه الجنب العالى بقوله « إني أعزل أخذ من الملك وأصبك بدلا منه على عرش بلاده » . وفي الوقت نفسه سلمه الباشا سيفاً وقلده شارات السيادة متبعا في ذلك ما جرى عليه العرف واعتاده القوم بين القبائل في هاتيك الجهات ، فشكره الشاب كثيراً وسمح له الجنب العالى بالعودة إلى كردغان . وكذلك حضر أحمد باشا حاكم دار السودان يقدم واجب الطاعة والاحترام للجنب العالى فأذن له الباشا منفصلا أن ينتظر في بلدة الروصيرص قدومه ، وانصرف أحمد باشا . وفي أواسط شهر رمضان استؤتف السفر إلى واد مدني والخرطوم . والمسكان الذي تشغله الخرطوم الآن كان فيما مضى قليل الزراعة جداً . غير أن حاكم دار السودان السابق خورشيد باشا ما لبث أن أعجبه مناخها الحميى ففضل الإقامة بها وبى بها سرايا وجمعا وغرس الحدائق وشجع الأهليين على بناء المنازل وكان عمار الخرطوم سريعا لدرجة أن عدد المنازل بها الآن حوالى الأربعة أو الخمسة آلاف منزل تحيط به حدائق غناء ملأى بأشجار الفاكهة .

واستغرقت الذهبيات التي جاءت بطريق النهر ثلاثين يوم حتى تصل إلى الخرطوم ، بينما قطع الجنب العالى هذه المسافة في ستة أيام فقط ، وعلى ذلك فقد ظل الباشا ينتظر بالخرطوم وصول الذهبيات حتى نهاية شهر رمضان ثم بدأ السفر من جديد ، وعند سروه حضر يوسف بن بادى يرجو من كريم احسان الباشا أن يخصص له ذلك الراتب الذي كان يدفع لآبيه المتوفى في أثناء حياته ، فأجاب الباشا العمامة .

وبلغ الباشا الروصيرص في شهر شوال ، وهناك قضى الباشا مدة أسبوعين تشرف بمقابلته في أثناءهما كل من مفتي وقاضى الكردغان لتقديم فروض الطاعة والاحترام ، كما قام بهذا الواجب أيضا الملك تيمه ، عم سلطان دارفور ، ووجد الجنب العالى تسليية طيبة في صيد زرافة ، وتذوق الباشا لحما بعد شوائه فقال إنه يشبه لحم العجول . وبمجرد أن حضرت الذهبيات تأهب الجنب العالى لمغادرة المكان وكانت الذهبيات تحمل مهندسا ثم جميع الأدوات اللازمة لاستخراج المعدن

من مناجم الذهب ، وفضلا عن ذلك فقد أحضرت الذهبيات المترجم الثاني خمسمرو
افدى ، وعشرة آخرين من التراجمة ، فاستؤنفت الرحلة برا ، ففضى الركب البلية
الأولى بقرية (فريشتو) ، والثانية فى (جلولة) ، والثالثة فى (العقبات) ، وأخيرا
بلغ الركب جبل فازوغلى يوم ٢٨ شوال ، وبدأت من ثم جميع الاستعدادات لتهيئة
ما يلزم لاقامة الحملة بهذا المكان مدة من الزمن ، وذلك ببناء قصر لاجناب العالى ،
وثكنة للجند ومستشفى ، وحملة مخازن .

وينقسم أهل السودان إلى ثلاثة أقسام هم : الجيليون ، والبدو ، وأهل القرى
وما زال الجيليون على حالتهم البدائية متوحشين ، لا يتسمع ذنبهم لأدراك شئ مهمما
تفه شأنه ، وأجسامهم قوية ذات بنية وثيق لكن تعملوا الفذارة ويقفون بلحاء
الشجر لأنهم لا يجدون غذاء آخر يفضله ، ويتخذون كساءهم من الجلود ، وعلاوة
على ذلك فإن السرقة من طباعهم ، وكثيرا ما يغيرون على القرى لنهبها . وقد ذهب
أحمد باشا إلى هؤلاء فى أما كنهم الجميلة حتى يحملهم على الافلاخ عن السرقة
والنهب . ولما كان يعرف أن الجناب العالى يأبى سفك الدماء ، فقد تحاشى استعمال
القوة معهم ، ولكن هؤلاء ألهمج فضلوا أن يهاجوا جنده . فأمر أحمد باشا جنده
بالتوقف عن السير . وعند ما زادت جرأة السود سمح أحد البكاشية لجنده بأن
يؤدبهم ، وأدى الجنده هذه المهمة على خير وجه فبلغ عدد الأسرى الذين وقعوا
فى قبضتهم خمسمائة من الرجال والنساء والأطفال .

أما هؤلاء الأسرى فقد عوملوا بكل شفقة ولم يطلبوا شيئا احتاجوه إلا وأحيوا
إليه ، ثم أعطى خمسة من رؤسائهم ملابس سرعان ماسيت فرحهم العظيم ، وعلاوة
على ذلك فقد أطلق سراحهم بعد أن ظلوا فى الأسر بعض الوقت وأعطوا
من الزاد ما يكفى لوصولهم سالمين إلى بلادهم . وجاءت الأنباء بأن عددا عظيما
قد أسر من السود فى الجهات القريبة من كردفان فأصدر الجناب العالى أوامره
بإنشاء مستعمرة منهم على شاطئ النيل الأزرق ، وأما إذا حالت دون ذلك صعوبات
كثيرة ، فقد أمر بفك أسرهم على شريطة أن يتعهدوا عند حدوث خصومة أو نزاع

بأن يعرضوه للفصل فيه على القضاة في القرى . وعلى حكامدار السودان نفسه إذا اقتضى الأمر ذلك .

وأبلغ أحمد باشا الجنب العالي أن سلطان الحبشة كان قد أرسل من وقت غير بعيد بعض الهدايا وأنه أجاب هذه النجدة بمثلها فأرسل إليه هو الآخر جملة هدايا وخطاب شكر ، فزعم الباشا في أول الأمر أن يرسل بعثة إلى هذا السلطان محملة بالهدايا الثمينة ، غير أنه حدث عند ما جاء المشايخ لتقديم واجب الطاعة والاحترام للجنب العالي بالخرطوم أن أثبت هذه المسألة ، فأخذ المشايخ يتبادلون نظرات الدهشة والعجب ثم يتسممون ، وأخيرا تكلم (فيصل) ، وكان فيصل أحد هؤلاء المشايخ قد عاد حديثاً إلى الخرطوم من الخارج واتخذها مكاناً لاقمته ، فاسترعى انتباه الجنب العالي إلى أن أولئك أرسل الذين أرسلهم أحمد باشا إلى الحبشة لم يعودوا منها بعد ، والأجاش قوم ما زالوا غلاظ القلوب متعجرفين ولا يجب أن يثق المرء بهم ، ولذلك فرمى كان من الأفضل لو أن الجنب العالي انتظر حتى تأتي أخبار يتبين منها كيف استقبل الأجاش هؤلاء الرسل ، ثم ذكر فيصل الجنب العالي بتلك الأعمال الوحشية التي ارتكبتها سلطان دارفور مع أعضاء بعثة الملك تيمه . على أن الأخبار سرعان ما جاءت مثبتة بعد فترة قصيرة بأن الرسل قد عادوا من الحبشة وأنهم موجودون بالقلايات على حدود السودان ، وعندئذ أمر الجنب العالي بقيام البعثة التي أراد إرسالها إلى الحبشة ، ثم ترك لأحمد باشا تعليمات مفصلة بصدد إنشاء مستعمرات ثابتة .

وفي ١٧ ذى القعدة غادر الباشا فاشنغارو إلى خور الذهب حيث قال المعدنون الذين أرسلهم للبحث عن نبر الذهب أنهم عثروا في هذا المكان على دليل يثبت وجود هذا المعدن به واستغرق السير إلى خور الذهب ست ساعات فقط ، وقرر الباشا أن ينشئ بهذا المكان مدينة عظيمة جميلة أراد أن يطلق عليها اسم مدينة محمد على ثم تصبح عاصمة السودان ، وعند ما بدأ الباشا يصف ما ينتظر أن يدره

هذا المكان من خيرات عميمة عظمت دهشة الشيوخ والزرعاء الذين حضروا من النواحي القريبة فرجوا الباشا أن يأذن باستيطانها لحوالى أربعة وعشرين ألف أسرة يجمعونها بهذا المكان ، ثم عرضوا أن يدفعوا (جزية) للجناب العالى فى نظير ذلك ، غير أنه لما كان المشروع لا يزال فى مراحله الأولى فقد أذن الباشا خمسة عشر ألف أسرة فقط من أهل فازوغلى باستيطانها ، أما ما يسفر عنه العمل بالمناجم فانه سوف ينشر على الملأ حتى يعرفه الجميع .

وقد بقى علينا الآن أن نتحدث عن بلاد السودان ، فنقول إن جبالها ووديانها تزخر بأنواع الطير والحيوان ، فهناك ملايين الطيور تعيش على أفان الشجر فى الغابات وتطرب الغادى وانرايح بتربدها الجميل . وعلاوة على ذلك فان خصب أرضها ليدعو إلى العجب حقاً إذ يحصد الزارعون مائة ضعف ما يبدرون . فانه لا يكاد الانسان يلتقى الحب على الأرض حتى يرى النبات ينمو ويتزعرع دون أى مجهود أو مشقة ، وتصل شجرة الفل فى نموها إلى ارتفاع يبلغ قمة رحل ، ويحبنى الانسان محصولاً غنياً له بضرة ورونق يفوق ما لشجر العطل المصرى من نعمة وبهاء . ولا جدال فى أن السبب فى تأخر شعب يقطن بلاداً خصبة وغنية كهذه ، هو افتقاره طوال الأزمان السابقة إلى مصلح تزيينه الحكمة وتلاؤ حب الخير قلبه ، أما الآن فقد قىض الله تعالى لهذا الشعب فى شخص الجناب العالى ذلك المصلح الحكيم الخير : فان يحثه إلى هذه البلاد سوف يكون سبباً فى إقناع قلوب الأهلىن بالسرة والسعادة .

وحضر المشايخ والعلماء للتشرف بمقابلة الجناب العالى ، فأنحوا بين يديه حتى لمست جباههم الأرض إظهاراً لخضوعهم السكامل له ، وعندئذ أبسهم الباشا كماوى التشريف حسب مراتبهم ثم خطب فيهم قائلاً :

« لاجدال فى أن كل شعب من الشعوب يمر فى دور الطفولة الذى تمر به الآن ، ولكن عناية المولى جل شأنه تبعث إلى كل أمة مصلحاً يسير بها قدماً

في طريق الرقي والحضارة . ولقد كان من حظي أن يقع على الاختيار لأداء هذا الواجب النبيل نحوكم ، وإني لشديد الرجاء في أن أستطيع إصلاح أحوالكم الخزنة إذا عفدتم العزم على الاصغاء للنصح والارشاد . إن بلادكم فسيحة جميلة خصبة الزبة تقع في قارة من قارات الدنيا المحسب بسمونها أفريقية . ولا يوجد محرومون من بين سكان هذا الجزء العظيم من أجزاء الكرة الأرضية من يجدون أنفسهم محرومين تماما من السعادة التي يستمتع بها الجميع إلا أنكم لأنكم محرومون من تذوق الأطعمة الطيبة أو الحصول على تلك السلع التي تأتي بها التجارة أو تنتجها الصناعة . ولماذا لا تنظرون إلى مصر ؟ إنها لا تعدو أن تكون قطراً صغيراً إذا قيست ببلادكم الفسيحة ، فلا يزيد طولها على ثلثمائة وستين ميلاً ويبلغ عرضها مائتين وتسعين ميلاً ، حتى إن أرض جزيرة سنار وحدها ومن غير حسابان السودان لتفوق مساحتها مصر عشر مرات تماماً ولكن لا بد للرجال العاملين من أن يصلوا إلى عايتهم ، والعالم كله يعرف مقدار الاتعاش الذي بلغته مصر وما تمتع به من حضارة . واستمر الباشا في خطابه يشرح لمستمعيه تلك الفوائد العظيمة التي عادت على الأمم الأخرى بفضل ما أحرزته من تقدم اجتماعي . وقد تأثر المشايخ والعلماء لما سمعوه لدرجة أنهم أظهروا رغبتهم القوية في رؤية العاصمة المصرية ، فكان من أثر ذلك أن طلب منهم الجنب العالي أن يعهدوا إليه بأبنائهم حتى يأتي بهم معه إلى مصر ، ووعد بتنشئتهم في مدارس النشأة الطيبة فيتعلمون في هذه المدارس المراءة والكتابة والعلوم المفيدة حتى إذا أتموا علومهم أرجعهم لباشا إلى بلادهم بعد سنوات قليلة فأبدى المشايخ ارتياحاً عظيماً لما سمعوه ووعدوا بإرسال أبنائهم . وقال شيخ الجزيرة — وكان حريصاً على إظهار ولائه وطاعته للجنب العالي — أنه لما كان لا ولد له فقد قرر أن يرسل إلى مصر ابن أخيه عوضاً عن ذلك .

وفي أثناء ذلك كانت قد بدأت أعمال البناء لإنشاء مساكن المعدنين ، ووضع الجنب العالي بيده الحجر الأساسي في هذه المباني . وأصدر الباشا تعليماته

إلى أحمد باشا بصدد توفير سبل العيش لأولئك المعددين العشرين الذين تقرر إقامة
بهذا المكان ، ثم لغيرهم من المستعمرين الذين وقع على كواهلهم عبء تعليم الأهليين
طرق زراعة الأرض ونشر ما كان لديهم من معلومات عن الزراعة عموماً بين
ظهرانهم . ثم وعد الجناب العالي في نهاية حديثه مع أحمد باشا بأن يمدّه بكل معونة
صادقة ، وأن يبذل كل ما لديه من جهد حتى يأتى هذا العمل ثمرته المنشودة ، وأنه
مكافأة له سوف يسبغ على أسرته من ضروب النعم ما يميزها من غيرها من سائر الأسر
في مصر كلها . وعلاوة على ذلك فإن الجناب العالي نفسه سوف لا يتأخر في العام
التالى عن المجيء إلى نجدته إذا حدث أن جدت عقبات غير متوقعة في طريقه .

وفي يوم ١٨ ذى القعدة عادر الجناب العالي المكان إلى فازوغلى ، ثم سار
في النيل في قوارب كان من الضروري أن يصغر حجمها كثيراً بسبب قلة المياه
في النهر . وبلغ من صغر حجوم هذه القوارب أن الانسان كان باستطاعته إن شاء
أن يرفع إحداها يديه .

وفي يوم ٢٧ ذى القعدة وصل الجناب العالي إلى الخرطوم ، ورأى أن يرقى
إلى رتبة بكباشى صابطا يدعى طوسن أقام في هذه البلاد مدة أربعة عشر عاماً
اكتسب في أثناءها معرفة تامة عن البلاد وأهلها ، وقد عين الباشا له مساعداً
في شخص تاجر فرنسى يدعى ابراهيم وأعطاء مرتبات بلغت ألف فرس شهرياً .

وكذلك وافق الباشا في أثناء عودته على بناء كنيسة لأولئك المسيحيين
من افرنج ويونان وقبط الذين استقر بهم المقام في أسكلة الخرطوم حتى يتسنى
لهم أن يعبدوا الله مجتمعين في أمن وسلام كل منهم حسب مذهبه .

وكلف الجناب العالي مهندساً فرنسياً بفحص الأرض توطئة لإنشاء سكة حديدية
بين الخرطوم وكردفان ، حيث إن إنشاء مثل هذه السكة كان ضرورياً لتسهيل
نقل متوجات البلاد بين هذين المكانين . ومن واجب المهندس أن يبدأ الأعمال
التهديدية لتنفيذ هذا المشروع .

وحوالى آخر ذى القعدة عادر الجناح العالى الخرطوم فوصل إلى القاهرة بعد غية طالت مدتها أربعة شهور وقطع الباشا المسافة بين الخرطوم والقاهرة طوراً بطريق البر وأخرى بطريق النهر حسبما كانت تملية الضرورة نتيجة لتغيير الجبو ولما كان يصادفه المسافرون من عقبات فى رحلتهم . وأما عودة الباشا إلى عاصمة ملكه فقد سببت فرحاً عظيماً ، وزاد فرح الناس وسرورهم عندما عرفوا أن الباشا كان يتمتع دائماً طوال هذه الرحلة بصحة جيدة ، وأنه استعاع أن يتحمل مشاق السفر من غير كلل أو تعب ، بل أبدى من ضروب النشاط الجبانى ما لا يستطيع شاب فى الخامسة والعشرين من عمره أن يفعله .

ترجمه [من التركية إلى الفرنسية]

م فيشر هوسر M. Wicher Hauser

[أحد موظفى القنصلية النمساوية بالاسكندرية] - انتهى الجرنال .

ونما يجدر ذكره أن ترجمة هذا الجرنال تختلف فى بعض أجزاء منها عن تلك الترجمة التى نشرها كل من منجان Mengin وجومار Goumar الجرنال هذه الرحلة .

المصادر

اكتفينا عند ذكر المصادر بآيات المراجع التى تنصل مباشرة بالبحث وهذه كما يأتى :

١ - الوثائق المصرية : دفترالمعية تركى — دفتر رقم ٣٣٤ (لسنة ١٢٥٤ هجرية) .

٢ - الوثائق الانجليزية :

F. O. 78381 (TURKEY): Report on Egypt and Candia by Dr. John Bowring (March 1839)

F. O. 195/151 (EGYPT) 1838-1840

٣ - الوثائق النمساوية :

Staat. Archiv. Rapports de Constantinople, Turkey Vol. 43-50 and 57.

٤ — الوثائق الفرنسية :

Affaires Etrangères, Correspondance Politique Egypte Vols. 6,7 et 8.

٥ — الوثائق المطبوعة :

- CATTAUL, R. : Le Règne de Mohamed Aly d'après les Archives Russes en Egypte. Tome Troisième. Caïre 1936.
- DRIAULT, E. : Mohamed Aly au Soudan (15 octobre 1838-15 Mars 1839) Mohamed Aly et la traite des Negres. [Extrait du Bull. de L'Institut d'Egypte t IX] Caïre 1927.
- POLITIS, A.S. : Le Conflit Turco-Egyptien de 1838-1841. Et les Dernières Années du Règne de Mohamed Aly. d'après les Documents Diplomatiques Grecs Caïre 1931.
- SAMMARCO A. : Il Viaggio di Mohammed Aly Al Sudan [15 ottobre 1838-15 Marzo 1839] Caïre 1929.

أمين سامى باشا — تقويم النيل وعصر محمد على باشا (الجزء الثانى)
القاهرة ١٩٢٨

الوقائع المصرية (١٢٤٤ — ١٢٤٥ — ١٢٤٨ هجرية) .

٦ — كتابات المعاصرين :

- JOMARD, M. : Etudes Géographiques et Historiques sur l'Arabie etc. Suivies de la Relation du Voyage de Mohamed Aly dans le Fazoql etc. Paris 1839.
- MENJON, F. : Histoire Sommaire. Append. IV Sur le voyage de Mohamed Aly dans le Fazoql-Extrait du Courrier de l'Egypte No. 618. Supplément en date du 6 du mois de Safer de l'Année 1255 de l'hegire (21 avril, 1839) etc. Paris, 1839 (t. II).
- YATES, W.H. : The Modern History and Condition of Egypt, etc. from 1801 to 1843 etc. (vol. II : Appendix-Mr. Holroyd's Account of Mohamed Ali's Expedition to the Gold Mines of Fazogloo) London 1843.

رفاعة رافع الطهطاوى — كتاب مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب
العصرية . القاهرة ١٣٣٠ هـ — ١٩١٢ م) .

٧ — ثم انظر كتابنا :

- SHUKRY, M.F. : The Khelive Ismail and Slavery in the Sudan (1862-1879) Cairo 1938.

كتاب الرد على النجاة^(١)

. للمركزور سوقي ضيف

هذا كتاب محفوظ في المكتبة التيمورية بدار الكتب الملكية تحت رقم (٣٧٥ نحو) وقد نسخ سنة ألف وثمانمائة وثمانى عشرة هجرية ، وهو يقع في ٦٣ صحيفة من القطع المتوسط ، وقد جاء فى أوله : قال الشيخ الفقيه القاضى الأعدل ، العالم الناصر المحقق الأحفل ، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء اللخمي ، أدام الله بركته ، وجاء فى آخره : كمل والحمد لله حق حمده ، والصلاة على محمد نبيه وعبد ، وسلم تسليماً .

وقد ترجم السيوطى فى بنية الوعاة لابن مضاء فقال : « هو أحد من ختمت به المائة السادسة ، من أفراد العلماء . أخذ عن ابن الزمك كتاب سيدويه ففهما ، وسمع عليه وعلى غيره من الكتب النحوية والنغوية والأدبية ما لا يحصى ، وكان له تقدم فى علم العربية ، واعتناء وآراء فيها ، ومذاهب مخالفة لأهلها .. وولى قضاء فاس وغيرها فأحسن السيرة .. وكان مقرئاً محوداً ، محدثاً مكثراً ، قديم السماع ، واسع الرواية ، عارفاً بالأصول والكلام والطب والحساب والهندسة ، ثوب ذهن ، متوقد الذكاء ، شاعراً بارعاً ، كاتباً ، صنف : المشرق فى النحو — الرد على النحويين — تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان .. مولده بقرطبة سنة ثلاث عشرة وخمسة ، ومات بإشبيلية سنة اثنتين وتسعين ، وله ذكر فى جمع الجوامع » .

(١) يعنى كاتب المقال بتحقيق هذا الكتاب واعداده للنشر .

وتسمية السيوطي للكتاب باسم الرد على النجوين لا الرد على النجاة لانجملنا
 تهم نسبة النسخة التيمورية إلى ابن مضاء ، فقد جاء في أولها أن مؤلفها
 ابن مضاء ، وجاء أيضاً ما يدل على أنها ألقت في عصر يعقوب بن يوسف ثالث خلفاء
 الموحدین الذي امتد حكمه من عام ٥٨٠ هـ إلى عام ٥٩٥ هـ ، إذ يدعو المؤلف
 في مستهل النسخة لابن تومرت الذي ادعى أنه المهدي المنتظر ، ثم خليفته
 عبد المؤمن ويوسف ، ثم يعقوب بن يوسف فيقول : « وأسأل الله الرضا عن الإمام
 المعصوم ، المهدي المعلوم ، وعن خليفته سيدنا أمير المؤمنين ، الوارثين مقامه
 العظيم ، وأصل الدعاء لسيدنا أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين ملغ مقاصدهم العلية
 إلى غاية التكميل والتسميم » . ومعنى ذلك أن الكتاب ألف في عصر يعقوب
 ابن يوسف أي بعد عام ٥٨٠ هـ وهو العام الذي ولي فيه الحكم . وإن من يرجع
 إلى الكتاب بمجد المؤلف يقول : إنه أندلسي ، ويقول : « كان صاحبنا الفقيه
 أبو العاسم السبيلي — رحمه الله — يولع بعلل النحو الثواني ويخترعها » .
 وهذا النص يدل من جهة على أن صاحب الكتاب كان معاصراً للسبيلي المذكور ،
 ويدل النص من جهة أخرى على أن الكتاب ألف بعد عام ٥٨١ هـ وهو العام
 الذي توفي فيه السبيلي لأن المؤلف حين يذكره ، يقول : رحمه الله .
 وأخرى وهي أن من يقرأ الكتاب يلاحظ أن صاحبه يرى جواز حذف
 الفاعل ، وقد نسب السيوطي في كتابه جمع الجوامع هذا الرأي لابن مضاء
 في بابي الفاعل والتنازع . وكل هذه دعائم تثبت صحة نسبة النسخة التيمورية
 إلى ابن مضاء .

ونحن لا نغضى في قراءة الكتاب حتى نفرق في التأمل والتفكير لأن أستاذاً
 كبيراً من أساتذة النحو في الأندلس خرج على النجوين ، فرد عليهم نظرية
 العامل التي أسسوا عليها أصول النحو وسنته ، وهاجها هجومياً عنيفاً ، وهو هجوم
 أراد به أن يُلغى هذه النظرية إلغاءً ، لأنها لا تستند على حق ولا على واقع ،

وما العامل؟ وما هذا الذي يقوله النحويون في مثل ضرب زيد عمرًا، أن ضرب عمل الرفع في «زيد» والنصب في «عمرًا»؟ وإن النحويين ليبالغون في ذلك فيقولون إن علامات الإعراب إنما هي آثار حقيقية للعوامل، ثم هم يطيلون بعد ذلك في بيان شروط هذه العوامل، ومتى تحذف ومتى تذكر، وإنهم ليتورطون أثناء ذلك في مشاكل كثيرة.

وهجوم ابن مضاء على هذه النظرية يجعلنا نذكر كتاب الأستاذ إبراهيم مصطفى الذي سماه «إحياء النحو» فقد بنى أفسكاره وآراءه فيه على مهاجمة هذه النظرية، واطرأ إليه يقول في أوائمه: «أساس بحث النحويين في النحو أن الإعراب أثر يحمله العامل، فكل حركة من حركاته، وكل علامة من علاماته، إنما تحيى تبعاً لعامل في الجملة، إن لم يكن مذكوراً ملفوظاً فهو مقدر ملحوظ، ويطيلون في شرح العامل وشرطه ووجه عمله حتى تكاد تكون نظرية العامل هي النحو كله، أليس النحو هو الإعراب، والإعراب أثر العامل؟ فلم يبق إذاً للنحو إلا أن يتبع هذه العوامل، يستقرها، ويبين مواضع عملها وشرط هذا العمل فذلك كل النحو». ثم يتقدم الأستاذ إبراهيم مصطفى فيناقش كثيراً من أبواب النحو على أساس فكرة إلغاء العامل، وما يزال هذا شأنه حتى يقول في آخر كتابه: «مهما يكن استقبال الناس هذه الفكرة، ومهما يتجهموا لها، أو يبشروا بها، فلن يستطيع النجاة من بعد أن يركنوا إلى نظريتهم العتيقة السابقة بنظرية العامل، وقد بنيت عليها من قبل أصول النحو، واستقرت قواعده، وشغلت النجاة ألف عام أو يزيد، وملاأت مئات من الكتب النحوية خلافاً وفلسفة وجدلاً... إن نجد هذه النظرية من بعد سلطانها القديم في النحو ولا سحرها لعقول النجاة، ومن يتمسك بها فسوف يحس ما فيها من تهافت وهلهة».

ولعل من الطريف أن هذه المحاولة نفسها حاولها من قبل ابن مضاء في القرن السادس للهجرة فقد ألف كتابه «الرد على النجاة» ليرد نظرية العامل، بل ليلغيها

إنهاء ويهدمها هدماً ، وانضر إليه بقول في الفصل الأول منه : « قصدى في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغنى النحوى عنه ، وأبني على ما أجمعوا على الخطأ فيه ، فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والحزم لا يكون إلا بعامل لفظي وأن ارفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي ، وعبروا عن ذلك بعبارات بوه في قولنا « ضرب زيد عمراً » أن ارفع الذي في زيد والنصب الذي في عمراً إنما أحدثه ضرب . وذلك بين الصاد وقد صرح بخلاف ذلك أبو الفتح ابن جني وغيره ، قال أبو الفتح في خصائصه بعد كلام في العوامل اللفظية ولعوامل المعنوية : وأما في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والحزم والحزم إنما هو لتكلم نفسه لا لشيء غيره ، فأكد المتكلم نفسه ليرفع الاحتمال ، ثم زاد تأكيداً بقوله لا لشيء غيره .

وجميل من ابن مضاء أن يرجع فكرة تزييف العامل إلى من سبقوه إليها من أمثال ابن جني ، وقد أخذ الفكرة منهم ، ثم وسعها ، وأخرجها في شكل نظرية أو في شكل بحث دقيق ، وإليه ليدعم هذا البحث بكل ما يمكن من أدلة نظرية وعملية ، وانضر إليه بنقض فكرة العامل ويطلبها فيقول : « إن لقول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً باطل عقلاً وشرعاً ، لا يقول به أحد من المثلة لما كان بطول ذكرها فيما المقصد إيجازه ، منها : أن شرط الفاعل أن يكون موجوداً حينما يفعل فعله ولا يحدث الأعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل فلا ينصب زيداً بعد إن في قولنا « إن زيداً » إلا بعد عدم « إن » . وهذا صحيح لأننا حين نطلق بكلمة « زيداً » تكون كلمة « إن » قد ذهبت ولم يعد لها وجود ، وكان ينبغي أن تكون موجودة حتى يمكن أن تعمل في « زيداً » عملها الذي يزعمه النحويون ، ويعود ابن مضاء فيقول ربما اعترض شخص بأن معاني هذه العوامل هي العاملة لا أفعالها المدومة ، ويحجب عن ذلك بأن العامل أو الفاعل إما أن يفعل بإرادة كالإنسان ، أو بالطبع كما تحرق النار . والعامل في النحو لا يدخل في أحد النوعين ، وإذا فتصور النحويين له بأنه فاعل أو عامل فتصور باطل .

ولا يكتفى ابن مضاء في هدم العامل التحوي بذهك ، بل نراه يقول : ربما
 زعم بعضهم أن هذه العوامل إنما مثلت عوامل على وجه التشبيه والتقريب
 لتيسير تعلم العربية ، ويرد هذا الزعم قائلا : كلا ! إنها نحت كلام العرب
 عن رتبة البلاغة ، وتحرف المعاني عن مقاصدها والكلم عن وجوهها ، ولكي
 يثبت دعواه نراه يقف عند العوامل المحذوفة التي يتدرها التحويون في الكلام ،
 فيقسمها ثلاثة أقسام : قسم حذف لعلم المخاطب به كقوله تعالى : « وإذا قيل لهم
 ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً » . وقسم حذف والكلام في غير حاجة إليه مثل
 تقدير التحويين في « زيداً ضربته » أن زيداً مفعول لفعل محذوف يفسره المذكور ،
 ويحمل ابن مضاء على هذا التقدير الواع الذي لا تؤيده طبيعة التعبير ، ويقول
 إن الذي دعا التحويين إلى ذلك هو بحثهم عن العامل إذ عندهم قاعدة مشهورة وهي
 أن كل منصوب لا بد له من ناعب . وبقي قسم ثالث ، وهو أشد عتياً من القسم
 الثاني إذ نرى النحاة يقدرّون عوامل مضمرة لو أنها أظهرت لتغير مدلول الكلام ،
 فمن ذلك عامل النداء في مثل « يا عبد الله » فأنهم يزعمون أن عبد الله منصوب بفعل
 مضمّر تمديده « ادعو » ، ولو ظهر هذا الفعل في الجملة وحذفت « يا » لأصبح
 الكلام خبراً بعد أن كان إنشأ وتغير مع ذلك مدلول التعبير . ومثل ذلك
 زعمهم في الفعل المضارع المنصوب بعد الفاء وانوا أنه نصب بأن مضمرة وجوبا ،
 وراهم بعد ذلك يقدرّون « أن » مع الفعل بالمصدر ، ويصرفون الأفعال الواقعة قبل
 هذه الحروف إلى مصادرها ، ويعطفون المصادر على المصادر ، وهذا لا يتفق
 ومدلول العبارة في مثل ما تأتينا فتحدثنا لأنها تدل على أحد معنيين : إما أنك
 لا تأتينا فكيف تحدثنا ، وإما أنك لا تأتينا محدثاً ، وهذان المعنيان جميعاً
 لا يسهمان من تقدير التحويين للعبارة إذ يقدرّونها : ما يكون منك إتيان فحديث ،
 وما جرّم إلى ذلك إلا تشبههم بفكرة العامل !

وبعد أن يفصل ابن مضاء الكلام في كل ذلك نراه يقف وقفة طويلة عند
 تقدير العوامل المحذوفة في القرآن ، وينتهي إلى أن هذا التقدير من شأنه

أن يضيف إلى الذكر الحكيم معاني لم تأت فيه « وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قل في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ ، وقال أيضاً : من قل في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار ، وأيضاً فقد ورد الإجماع على أنه لا يزداد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته ، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ ، بل هي أخرى ، لأن المعاني هي المنصودة ، والأعاضد دلالات عليها » أرأيت كيف يهاجم ابن مضاء نظرية العامل ؟ إنه يريد أن يهدمها ويحطمها إلى الأبد ، مستعيناً على ذلك بالدين والقرآن الكريم . وإنه ليستمر فيذكر أن إجماع النحويين على الإيمان بهذه النظرية ليس حجة على من خالفهم ، ويستدل على ذلك بأن كبيراً من حذاقهم ، ومقدماً في الصناعة من مقدميهم ، وهو أبو الفتح بن جني في خصائصه ، قل : « اعلم أن إجماع أهل البلد (يعني البصرة والكوفة) إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده أن لا تخالف المنصوص والمقيس على المنصوص ، فإذا لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة » . وإذا فليس هناك ما يمنع ابن مضاء من الخروج على نظرية العامل التي أجمع النحويون عليها ما دامت لا تنكسر على منطق صحيح .

ثم يرجع ابن مضاء فيستعرض طرفاً من العوامل المضرة التي لا يجوز إظهارها ، ويبدأ بما يدعيه النحاة في المجرورات التي تقع أخباراً أو صلات أو صفات أو أحوالاً ، مثل « زيد في الدار ، ورأيت الذي في الدار ، ومررت برجل من قريش ورأى زيد الهلال في السماء » فن النحويين يزعمون أن في هذه العبارات عوامل محذوفة تعلق بها هذه المجرورات ، وهي على الترتيب « مستقر واستقر وكائن وكائنات » والذي حدا بهم إلى ذلك ما وضعوه من أن المجرورات إذا لم تكن حروف الجر الداخلة عليها زائدة فلا بد لها من عامل يعمل فيها إن لم يكن ظاهراً مثل « زيد قائم في الدار » كانت مضمرّاً كقولهم « زيد في الدار » . وهذا كله — في رأى ابن مضاء — تمحل لأن الكلام تام من غير هذا التقدير ، ولو أن النحاة أخذوا بفكرته وهي أنه لا عامل ولا عمل لما اضطروا

إلى هذا الاضمار ، فذلك المحرورات هي نفسها الأخبار والصفات والصلوات والأحوال ، وهل هناك عبارة من العبارات السابقة الا وهي تدل على معنيين بينهما غسبة ، وتلك النسبة دلت عليها « في » .

ومما يجري هذا الجرى تقدير النحاة في مثل « زيد ضارب عمراً » أن صارب بها فاعل مضمّر تقديره « هو » ويرى ابن مضاء أنه لا داعي للكلام في مثل ذلك ، لأن الفاعل ليس ظاهراً فتكلم عنه ، وهو يضع قاعدة عامة ، وهي أنه لا يصح أن تتحدث عن أي شيء محذوف أو مضمّر . وإياه ليستمر فيقول إن كلمة « ضارب » تدل عند التحويين — على الصفة وصاحبها ، وإذا فلا داعي لأن نبهت عنه في داخلها وهو موجود في ظاهرها . وقد جعله ذلك يفكر في نحو « زيد قام » وهل « قام » بها فاعل مستتر تقديره « هو » أو ليس بها هذا الفاعل ، وانتهى — على قاعدته السابقة — إلى أن « قام » أيضاً ليست محتاجة إلى فاعل لأنها تدل عليه بنفسها ، وهذا ليس بغريب . وآية ذلك أنك تعرف من الباء في الفعل المصارع « يعلم » أن الفاعل عائب مذكر ، ومن ألف القطع في « أعلم » أنه متكلم ، ومن النون في « نعلم » أنه متكلمون ، ومن التاء في « تعلم » أنه مخاطب أو غائبة ، وكذلك أنت تعرف في « علم » أن الفاعل عائب مذكر ، وبذلك ينتهي ابن مضاء إلى أن الفعل يدل على الحدث والزمان كما يقول النحاة ، ويدل على الفاعل أيضاً ، كما يقول هو ، وكما ترى في هذه الأمثلة ، وهو يريد من ذلك كله أن يصل إلى أنه لا داعي لتقدير فاعل غير موجود في الكلام ولا ظاهر في التعبير .

وقد نفذ ابن مضاء من ذلك إلى فكرة طريفة ، وهي أن ضمائر التثنية والجمع في مثل « قاما وقاموا » لا تعرب فاعلاً ، بل هي علامات تدل على التثنية والجمع ، مثلها في ذلك مثل علامة التأنيث . ومن المعروف أن هذه العلامة الأخيرة تذكر مع الفعل وتحذف إذا تأخر عنه الفاعل وكان مؤنثاً محاذياً ، تقول « طلع الشمس وطلعت الشمس » فإذا تقدم هذا المؤنث على الفعل تحمّ ذكرها فلا تقول : « إلا » الشمس طلعت « ولا يجوز أن تقول : « الشمس طلع » وكذلك الشأن في الفاعل المثنى

والمجموع ، فإنه إذا تأخر عن الفعل جاز بك أن تذكر هذه العلامات ، وهي امة طي^ه وبلحارث بن كعب ، ويسمى النحاة لغة « أكلوني البراغيث » وقد جاءت في الحديث والقرآن الكريم ، ويجوز لك أن تحذف هذه العلامات ، وهي اللغة المشهورة التي يجري عليها جمهور العرب . هذا إذا تأخر الفاعل المثني والمجموع ، فإذا تقدم لم يكن لك إلا حال واحدة هي ذكر هذه العلامات ، فنقول « قام الزيدون وقاموا الزيدون » ولا نقول « إلا الزيدون قاموا » ، كما نقول : « طلع الشمس وظلمت الشمس » ولا نقول إلا « الشمس ظلمت » . وما من ريب في أن هذه فكرة طريفة ، وهي تدل على مدى ذكاء ابن مضاء وبعد غوره في فهم اللغة العربية ، وقرن أساليبها — في دقة — بعضها إلى بعض .

ويناقش ابن مضاء بعد ذلك أبواباً من النحو مناقشة واسعة يبرهن بها على عسف النحاة في تطبيق نظرية العامل تطبيقاً جعلهم يرفضون بعض أساليب العرب ، كما جعلهم يستخرجون كثيراً من صور التعبير المعقدة غير المألوفة ، وأيضاً فقد جعلهم ينسون — في بعض الأحيان — دلالات العبارات وما يقصد بها من معانٍ ، وقد اختار لبيان ذلك ثلاثة أبواب ، وهي أبواب التنازع ، والاشتغال ، ونصب المضارع بالفاء والواو . أما التنازع فإن النحاة يبخنون فيه صورة من التعبير دارت على ألسنة العرب ، وفيها نجد فعلين وراءهما معمول واحد مثل « آمن وصدّق المسلمون » . يقول علقة :

تَعَفَّقَ بِالْأَرْضِ لَهَا وَأَرَادَهَا رَحَالٌ فَبَدَّتْ نَبْلَهُمْ وَكَلْبٌ

وقد رد النحاة هذه الصورة من التعبير لأنه لا يصح أن يتسلط عاملان على معمول واحد أو بعارة أدق لا يصح أن يجتمع مؤثران على أثر واحد ، وإذا قلنا أن تعمل الأول وتضمّر في الثاني أو تعمل الثاني وتضمّر في الأول ، فنقول : آمن وصدّقوا المسلمون على رأى الكوفيين ، أو نقول : آمنوا وصدّق المسلمون على رأى البصريين . ويستمر النحاة فيضمرون المقولات كما أضمرنا

الفاعل ، وإنهم ليستخرجون أتماء ذلك كثيراً من الصور المعقدة وخاصة في باب الأفعال التي تعدى إلى مفعولين أو أكثر نحو قولهم « ظننت وظناني شاخصاً الزيد بن شاخصين » ، « وأعلمت وأعلمانيهما إياهما الزيد بن العمر بن منطلقين » ، ويحمل ابن مضاء على مثل هذه الصور التي ليس لها نظير في كلام العرب ، وإنه يرفضها ورفض معها نظرية العامل التي جعلت النحويين يردون صورة أصيلة من التعبير العربي ، ويضمون مكانها صوراً نحوية مرتبكة .

ويخرج ابن مضاء من باب التنازع إلى باب الاشتغال ، وهو باب وعرو عويص ، فنراه يعرض أساليبه المختلفة من مثل قوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك » إلى مثل قول جرير :

أثعلبة الفوارس أم رياحا عدلت بهم طهية والحشبا

ثم قول النحويين « زيداً ضربته » ، « وأزيداً لم يضربه إلا هو » ، وأخواك ظناهما منطلقين ، وأأنت زيداً ضربته ، وضربت زيداً وعمراً أكرمه ، وزيداً ضربت أخاه » إلى غير ذلك من أساليب لم تأت في العربية ولكن جاءت في كتب النحو . وإن ابن مضاء ليحمل على هذه الأساليب غير المستعملة ، وأيضاً فإنه يحمل على طريقة دراسة النحاة لباب عامة ، وتقسيمهم لأساليبه بين ما يجب رفعه ، وما يجب نصبه ، وما يرجح فيه الرفع ، وما يرجح فيه النصب ، وما يجوز فيه الأمران مقدرين — في أغلب العبارات — عوامل مضمرة . وكل ذلك يرفضه ابن مضاء ويضع مكانه قاعدة بسيطة وهي أن الاسم السابق للفعل في هذه العبارات إن عاد عليه ضمير رفع رفناه ، وإن عاد عليه ضمير نصب نصبناه ، وبهذا حل مشكلة باب الاشتغال وهو أكثر الأبواب النحوية تعقيداً .

وينقل ابن مضاء إلى باب الفاء والواو فيبحث أمثله بحثاً ينفذ منه إلى أن العرب حين تنصب إنما تريد أن تدل على معنى لا يتأتى مع الرفع ، ففي مثل « لا تشتم محمدا فتؤذيه » إن نصبت كان المعنى أن الإيذاء يتسبب عن الشتم

أى أن الشتم من أنواع الإيذاء ، وإن رفعت كان المعنى على القطع أى فأنت تؤذيه
وإن جزمت كان المعنى أن الشتم يؤذيه أى من شأنه أن يفعل ذلك . وكذا
الشأن فى مثل « لا تأكل السمك وتشرب اللبن » إن نصبت كان المعنى لا تجمع
بينهما ، وإن رفعت نهيته عن أكل السمك وأوجبت له شرب اللبن أى أنه ممن
يشربه ، وإن جزمت كان النهى مسلطاً على الفعلين جميعاً ، وإذا فالنصب ليس
بأن مضمره بعد الفاء والواو كما يزعم النحويون ، وإنما هو للدلالة على معنى
فى نفس المتكلم .

أرأيت كيف هاجم ابن مضاء نظرية العامل وكيف طاردها ، وكيف استطاع
أن يقضى عليها ؟ ! . وليس ذلك كل ما يعمى ابن مضاء أن يقضى عليه من علم
النحو حتى يسره على الناس ، فهو يعمى أيضاً أن يقضى فيه على ما يسمى بالعلل
التوائى والتوائى ، وانظر إليه يقول : « ومم ينبغي أن يسقط من النحو
العلل التوائى والتوائى ، وذلك مثل سؤال السائل عن زيد من قولنا « قام زيد »
لم رفع ؟ فيقال : لأنه فاعل ، وكل فاعل مرفوع ، فيقول : ولم رفع الفاعل ؟
فالجواب أن يقال له : كذا نطق به العرب ، وثبت ذلك بالاستقراء من الكلام
المتواتر . . ولو أجبت السائل عن سؤاله بأن تقول له : للفرق بين الفاعل
والمفعول ، فم يقنعه ، وقد فم لم تعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول ؟ قلنا له :
لأن الفاعل قليل لأنه لا يكون للفعل إلا فاعل واحد والمفعولات كثيرة ، فأعطى
الأثقل الذى هو الرفع للفاعل ، وأعطى الأخف الذى هو النصب للمفعول ، لأن الفاعل
واحد والمفعولات كثيرة ، ليقل فى كلامهم ما يستقلون ويكثر فى كلامهم ما يستحقون
ولا يزيدنا ذلك علماً بأن الفاعل مرفوع ، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله ،
إذ قد صح عندنا رفع الفاعل الذى هو مطلوبنا بالاستقراء المتواتر الذى يوقع العلم » .

وواضح أن ابن مضاء يكتفى فى هذا المثال بالعلة الأولى وهى أن كل فاعل
مرفوع ، ويرد العلة الثانية وهى أن الفاعل رفع للفرق بينه وبين المفعول ، كما ورد
العلة الثالثة وهى أن الفاعل رفع لأنه قليل والرفع أثقل من النصب ، بينما نصب

المفعول لأنه كثير فأعطى الأَخْفَ حتى يكثر في كلامهم ما يستخفون ويقل ما يستقلون . ويستطرد ابن مضاء فيقول إن من العلل التوائى ما يمكن أن يعجل لأنه مقطوع به مثل القاعدة التى تذهب إلى أن كل ساكنين النقيض فى الوصل وليس أحدهما حرف لين فن أحدهما بحركه ، فان قيل : ولم لم يتركسا ساكنين . قيل : لأن الناطق لا يمكنه النطق بهما ساكنين ، فهذه علة قاطعة . ثم يعود ابن مضاء فيقول إن من العلل التوائى ما هو واه ضعيف مثل تعليمهم للمفعول المضارع المعرب بأنه أعرب لشبهه بالاسم . ومثل تعليمهم للاسماء المنووعة من الصرف بأنها منعت من الجر والنون لشبهها بالفعل ويقول إنه يمكن فى مثل ذلك أن نعرف العلة الأولى التى عرف بها كيف نطق بكلام أعرب . أم العلل التوائى والنوالت فلا حاجة لنا بها ، دامت لا تفيدنا إلا أن لعرب أمة حكيمة . ثم يعرض بعد ذلك لم فى هذه العلل أحياناً من فساد . ويأتى بمثال يبين فيه هذا الفساد فى العلل التوائى وهو ما زعمه المبرد فى الأفعال المنصبة بتون الإلالت من مثل « صرهن » و « يضرهن » ، فقد ذهب إلى أن لنون حركة لأن ما قبلها ساكن . وقيل فى الحرف الساكن قبلها إنه سكت لئلا يجتمع ربيع متحركات . ومعنى ذلك أنه جعل حركة النون لسكون الحرف السابق لها ، وجعل سكون الحرف السابق لها من أجل حركتها . وهذا بين الفساد . لم فى من دوران أو كما يقول أصحاب المنطق من دور .

وانتهى ابن مضاء من ذلك كله إلى أنه ينبغي أن نعلم ما يسمى بهلك التوائى والنوالت فى النحو وأن نكتفى بالعلل الأولى التى تصحح النطق ، يقول : « وكما أنا لا نسأل عن عين « عظيم » ، وجيم « جعفر » ، وباء « برهن » لم فتحت هذه وضمت هذه وكسرت هذه فكذلك أيضاً لا نسأل لم رفع « زيد » فان قيل « زيد » متغير الآخر ، قيل كذلك « عظيم » يقال فى تصغيره « عظيم » بالضم وفى جمعه على فعالل بالفتح ، فان قيل للاسم أحوال برفع فيها ، وأحوال ينصب فيها ، وأحوال بخفض فيها . قيل : إذا كانت تلك الأحوال معلومة بالعلل

الأول : الرفع بكونه فاعلا أو مبتدأ أو خيرا أو مفعولا لم يسم فاعله ، والنصب بكونه مفعولا ، والخفض بكونه مضافا إليه صار الآخر كالحرف الأول الذي يضم في حال ويفتح في حال ويكسر في حال .

وعلى هذا النمط يلغى ابن مضاء فكرة العلل الثواني والثالث في النحو حتى يريح الناس من كثرة تأويلات النحويين وتفسيراتهم وما يجنحون إليه من علل وهمية يطيلون الجدل والخلاف فيها . وهو كذلك يلغى فكرة العامل لما تجره على النحاة والناس من كثرة المحذوفات والتقدير ، والخروج عن طبيعة التعبيرات . وأيضا فقد دعا إلى أن يلغى من النحو مثل قولهم : « ابن من لبيع على وزن فعل » ما دام ذلك لم يأت في ائانة ، وإياه ليقول : « إن الناس عاجزون عن حفظ الامة النصيحة الصحيحة » فكيف بهذا المظنون المستغنى عنه . وأخيرا نراه يدعو إلى أن يحذف من النحو اختلافات النحاة فيما لا يفيد نطقا مثل اختلافهم في نصب المفعول فقد نصبه بعضهم بالفعل ، وبعضهم بالفاعل ، وبعضهم بالفعل والفاعل معا .

وأنت ترى من كل ما سبق أن ابن مضاء صفي النحو العربي لا من نظرية العامل فقط ، بل من كل ما يتصل بتصميمه وتعميده ، وبذلك وضع تحت أعين الباحثين من بعده خير الطرق التي يحسن بهم أن يتبعوها في إصلاح النحو العربي إصلاحا لا يقوم على اقتراح علل ثواني وثالث مكان علل قديمة ، على نحو ما صنع الأستاذ ابراهيم مصطفى في كتابه ، وإنما يقوم على احترام العمل القديم وتحليصه من كل ما يوق جريانه وانطلاقه في العقول والأفهام .

الأدب المصرى و الفن المصرى

رأى « الأبناء » ، أن درس الأدب وتاريخه ، يجرى على ضرب من التناول السطحي . والزديد التقليدى ، لا يسار تقدم المعرفة الانسانية ، ورقى الحياة العقلية . فزعموا من ذلك وأكروه ، وجعلوا من أهدافهم « أن يكون درس الأدب وتاريخه ، على منهج تصححه الخبرة بالحياة ، والنفس ، والجماعة ، ويمثل التقدم الإنسانى والرقى العقلى » .

ومضوا يقيمون هذا المنهج المرجو ، ويدعمون أسسه . فكان مما استقر من هذه الأسس عندهم :

(١) أن الفن مادام فى حقيقته ليس إلا نشاطاً وجدانياً ، فهو شديد التأثيرية حتى ليستحيل عليه أن يتخلص من تأثيرها الذى يفرره العلم وبينه ، فلا مفر للفن من أن يكون فى كل إقليم طابع شخصيته ، وصورة نفسيته ، إذا ما كان العلم إنسانياً غير إقليمي .

(٢) أن الفن القولى إنما هو جانب من جواب الحياة الفنية العامة للجماعة أو الفرد ، فهو يجرى فى حياته وتدرجه على ما يجرى عليه تلك الحياة الفنية ، على اختلاف صوفها ، ومن هنا يرتبط تاريخ الأدب بتاريخ ما عداه من سائر الفنون ، بصرية أو سمعية .

وتلك وما إليها من أصول المنهج فى تقدير « الأبناء » إنما هى حقائق علمية ، ليست مما يجرى حوله خلاف أو تناكر ، ولا تجدى فيه الوسائل الكلامية ، ومثل من ينكره مثل من يشكر قوانين الحرارة والضوء وما إليها

من القوانين الطبيعية ، فإن يبطل إنكاره سيرها واطرادها ، وإن يعوقها المنكر
عن الحكم في شخصه هو وحياته هو . مهما يكن إنكاره غيظاً أو مسرفاً .

ومن أجل ذلك التزم « الأمانة » في درس الأدب وتاريخه أشياء ،
وترسموا خطوات ليس هنا موضع تفصيلها ، ولكننا المهم أنهم ينظرون إليها تلك
النظرة السابغة ، وبيرونها ضرورة طبيعية ، ويعدون الإخلال بها إخلالاً لا مجال
للاعتذار عنه أو تلافيه إلا بالخضوع له .

وتلك الثقة فيهم هي التي نجملهم بهتمون بتصحيح المسح الفنى . ويتعاونون
بالتعديبر مثل البحث الذى نشره الزميل الكريم « الدكتور زكى محمد حسن »
عن « وحدة الفن في عصور التاريخ المصرى » بالعدد الأول من المجلد الثامن
من مجلة كلية الآداب ، وتدومهم هذه العناية وذلك التقدير إلى الوقوف عند أنكار
بقررها الأستاذ المحترم ، وبيرونها مما لا نظمان إليه أصوب المسح الفنى .
فيعدون من واجبه التحدث إلى الأستاذ وإلى قراء المجلة الجامعية الأدبية لمجلة .
حول تلك النقطة ، ولو بإجمال تام .

ينتهى الأستاذ في ص ١٧ س ١١ وما بعده إلى : « أن الفن في عصور
التاريخ المصرى ليس وحدة تطورت تطوراً طبيعياً ، وإنما هو طرز مستعارة (!)
بعضها عن بعض . » فهو ينكر كما ترى أن يكون الفن المصرى قد سار في تطوره
سيراً طبيعياً ، ويرى أنها كانت قفزات ووثبات لا نجدها وحدة ، وهو معنى قد سبق
تقريره له قبل هذا الموضع ، وزاد عليه إنكار فعل البيئة المصرية في الفن ، وتأثره
بها . إذ يقول في ص ١٦ س ١١ وما بعده ما نصه « .. ولكننا لا نطمئن إلى القول
بأن هذه الفنون المصرية في العصور المختلفة يمكن اعتبارها وحدة مستقلة قائمة بذاتها ،
ولها مميزاتها ، وتحمل في ثناياها أثر البيئة المصرية » ، فكان هذه الفقرات والوثبات
غير المتسقة ، قد استعصت على التأثير بالبيئة المصرية حين حلت فيها وزلتها !!

وجلى أن « الأماء » في نتمهم بالحقائق العامة التي صدرنا بها هذه السكلمة ،
لا يستطيعون موافقة الأستاذ على أن الفن المصرى لم يسر فى تطوره سيراً طبيعياً ،
كما لا يستطيعون موافقته على أن كائناً ما ، فناً أو غير فن ، يستصى على مطاوعة
البيئة والاشغال بها ، وإن أمكن أن يوافقوه على أن هذا السير غير مستبين الخطأ
ولا واضح المعالم عند المتعرضين لتاريخ الفن ، أو أن أثر البيئة خفى غير باد للنظر
العاجل عند هؤلاء المؤرخين ، لك هذا ومثله لا يكفى لإسكار اطراد القوايين
القطارية فى سير التطور أو تأثير البيئة المادية والمعنوية ، . . . نعم ، فإن ظروف
طبيعية أو سياسية أو اقتصادية قد تطرأ على حياة الفن أو غيره من لكائنات
فترها هراً غنياً ، وتدخل عليها صنوفاً من النعير الأساسى الشامل ، ونبدو كأنها
قطعت صلته بـضيه وقديمه ، لك الدارس الدقيق لا يسلم مطلقاً بهذا الانقطاع
أو هذا السير غير المنسق لتطور الكائن ، مهما يشد خفاء مسير هذا التطور ،
وتظهر المفارقة الكبيرة بين القديم والحديث ، لأن الباحث واثق ثقة تامة ،
أن هذا الحديث ليس إلا وليد القديم والعوامل الجديدة ، وتاجاً للإصان معاً
لا يمكنه أن ينقطع عنهما ، وإن اختلف نصيبه من كل واحد منهما ، أو بدا قربه
تماماً لأحدهما ، وبعده الشديد جداً عن الآخر .

ولقد روى الأستاذ — ص ١٦٦ س ١٤ - أن : « أعلام الاختصاصيين يقولون
بأن الفن القبطى لم يستمد عناصره من الفن المصرى القديم ، وإنما آخذها جميعاً
عن الفنون الهيلنستية ، وسائر فنون المسيحية فى إقليم البحر الأبيض المتوسط »
ومع تقديرنا لهذا الاختصاص وأعلامه ، ومع أن المسألة الفنية الخاصة ليست
مسألةنا . فإن الحقائق العامة المسيحية حقائق إنسانية مشتركة ، يسعنا بل يلزمنا
باسمها أن نلقت إلى اعتبارين ينبغى تقديرهما فى هذا الموضوع :

أولهما — ما بين الفن المصرى القديم ، والفن الإغريقى حيناً . والهيلينى حيناً ،
من تعامل فى العصور المختلفة ، قد أخذ فيه الفن المصرى وأعطى كما هى سنة الحياة .
وتحكم فى هذا الأخذ وذلك الإعطاء نواويس متعددة منها فعل البيئة وتأثيرها .

فبقى أن تفحص الصلة بين تلك الهيلنيات والمسيحيات الفنية ، والفن المصرى القديم قبل أن يمكن القول المطلق بأن الفن المصرى القديم لم يعط الفن القبطى شيئاً بواسطة هذين الفنين ؟! وبحسبنا ونحن غير مختصين ، أن نشير إلى هذه المسألة إشارة فقط ، لنفهم أن هذا الأخذ من الفن القبطى عن ذيك الفنين ، لا يكفى للفن بقطع الصلة تماماً بينه وبين الفن المصرى القديم ، وبسير التطور الفنى بالبيئة المصرية سيراً غير طيعى ، ولا متأثر بالبيئة المصرية !

وأما مائى الاعتبارين اللذين أشرنا إليهما ، فهو أن الأستاذ المحترم يشغل بالزخرفيات . وإنما تلك الزخرفيات تطبيقات فنية لافنون أصيلة . وهذه الزخرفيات قد يتغير ميدانها وموضوعها تديراً قوياً بفعل مؤثرات طارئة حتى تبدو طفرة ومباغته ، لكنك لو نظرت إلى التعبير فى الفن الأصل الذى يطسّق فى تلك الزخرف وما إليها ، لوجدت وحدة التعبير ، ووحدة الاتقان فى الفن وتعبيره ، واجهة متسقة . وقد سبقت لنا مناقشة شفووية مع الزميل المحترم حول هذه المسألة لا نرى إتمام هنا يسمح بالعودة إليها أو الإفاضة فيها . ولكن بحسبنا أن نسوق مثالا عمليا يومياً للتطبيق الفنى ، يبدو فيه البعد والتفارق بين موضوعى التطبيق حتى لكانهما متناوران . لكن النظر الدقيق يستبين وحدة التعبير الفنى فى الموضوعين مع هذا التباين ، وذلك المثل هو شيخ شرقى تحول إلى « خواجه » غربى فى زيه وسمته . فزبه الأول وزيه الثانى ، هما التطبيق الفنى لذوقه فى اللون ، وبقابلان فى موضوعنا مادة الزخرفة ومحالها وشكلها ، كما يقابل الذوق الفنى للون فى الشيخ المتطور ، ما سميناه التعبير الفنى ... فبالنظر الأول يبدو أن الرجل قد تحول تحولاً مفاجئاً ، لا يتصل فيه حاضره بماضيه أبداً ، وأن المهمة من القبة . والحجة من « الجاكنت » والحزام من « الكرافته » ؟! ، وهذا يشبه ما يحكم به النظر الأول فى التطور الزخرفى بين عصرين كالعصر الفرعونى والقبطى ؛ لكن وحدة المزاج الفنى ثابتة متسقة فى الشيخ الخواجه ، على أنها إما أن تكون قد بقيت لم تتغير فظل ذوقه اللونى ودلالة اختياره لألوان الزين واحدة مع اختلاف الموضوعين .

اختلافاً جلياً ، وإما أن يكون مزاجه الفني قد تطور بهذا الانتقال تطوراً بعيداً أو قريباً ، فعدل عدولا تاما عما كان يتذوقه أولاً . فيكون هذا التقابل والتناظر مظهرآ من مظاهر التطور الكبير ، لكنه تطور طبيعي ومتسق على كل حال ، وإن كان التطور المزاجي للرجل قريباً بدت الصلة بشيء من التمعن . وفي كل الحالات يظل التعبير المزاجي متصلاً فيه القديم الأول بالجديد الأخير صلةً تقابل وانتقال كبير ، أو صلة تدرج وانتقال بطيء ، أو صلة تدرج وانتقال وسط ، وهو في الأحوال كلها تطور طبيعي السير يمكن ضبط مؤثراته القوية أو الضعيفة أو المتوسطة ، وفي كل واحدة توجد الأسباب الطبيعية الفعالة ، لجعل التطور يتجه أحد هذه الاتجاهات . فلو قلت إن بعد ما بين الزين كبعد ما بين الفنون الزخرفية في عصرين يدل على عدم التطور الطبيعي . واكتفيت بهذا الظاهر لما كنت محقاً ، ولو تممت لوجدت أن هذا الاختلاف البين لا يقطع الصلة الفنية ، ولا يجعل التطور على بعده وسعته إلا طبيعياً .

* * *

وعرض الأستاذ الزميل في ثنايا ما كتب للأدب المصري ، ففرق بينه وبين الفن المصري ، ولم يخصهما — وهما ليسا إلا لونين من الفن — لمنهج فني واحد في تطورهما وتأثرهما : فقال في ص ١٦ س ١٨ مانصه « . . وقد يستطيع الذين يعنون بدراسة الأدب المصري في عصوره المختلفة ، أن يجدوا الصلات الوثيقة بين الآثار الأدبية في مختلف عصور التاريخ المصري ، وقد يلمسون أثر البيئة المصرية في كثير من تلك الآثار ، على الرغم من اختلاف لغاتها وعصورها ، ولكن المشتغلين بدراسة الفنون لا يستطيعون الوصول إلى مثل هذه النتائج » فهو على ما أتجه إليه ينفي أثر البيئة في الفنون غير الأدب ، ويتبنى الوحدة في الفنون غير الأدب ، ويجري حياة الأدب على غير ما تجرى عليه حياة الفنون من نواميس ، وهو ما لا يستطيع « الأمناء » موافقة الأستاذ عليه . لأن الأدب ليس إلا جانباً من جوانب الحياة الفنية يخضع لما تخضع له من النواميس .

وتضبطهما سنن حيوية اجتماعية يقررها العلم ولا سبيل إلى إسكارها كما قدمنا .
وليس معنى هذا أن تكون خطوات لتطور الفن في الأدب هي نفس خطوات
الفنون الأخرى ، وإنما نلزم القول بأن المؤثرات العامة في الحياة الفنية
من بيئة وغيرها تؤثر في الأدب كما تؤثر في سائر الفنون ، وإن المؤثرات الخاصة في
الحياة اللسانية تؤثر في الأدب أثرها الخاص . كما تفعل المؤثرات المناسبة للفنون
الأخرى فعملها فيها . فالأفعال بالبيئة ، وتسلسل التطور في طريق طبيعي متسق ،
من الظواهر التي يخضع لها الأدب والفنون جميعاً ولا يفرق فيها الأدب — عن
غيره — وإن تزعزع الثقة بتلك الأصول لمنهج الفن ولزومها للكريم إن وافق
أو خالف نحية .

« الأمناء »

مدرسة الفن والحياة

حول وحدة الفن في عصور التاريخ المصرى للككتور زكى محمد حسن

رأى « الأمانى » أن مما لا تطعن إليه أصول المنهج الفنى ما انتهت إليه من « أن الفن فى عصور التاريخ المصرى ، ليس وحدة تطورت تطوراً طبيعياً ، وإنما هو طرز مستقلة بعضها عن بعض » .

والحق أنى لا أود أن نكون لى معهم فى هذا الشأن مناقشة تقف عند حد الكلام ، ولا تنتهى إلى نتائج مادية . فحسبى أن أقف عند عبارة من مقالهم ، أستمد منها بعض ما يلقى شيئاً من الضوء على وجهة نظرى . قال الأمانى : « . . . نعم فإن ظروفًا طبيعية أو سياسية أو اقتصادية قد تطرأ على حياة الفن أو غيره من الكائنات فتهزها هزاً عنيفاً ، وتدخل عليها صنوفاً من التغيير الأساسى الشامل ، وتبدو كأنها قطعت صلته بماضيه وقديمه » وأنا أذكره بأن ظروفًا سياسية ودينية طرأت على حياة الفن فى مصر بفتوح الروم ، ثم العرب ، وبدخول المسيحية ، ثم الاسلام ، فهزتها هزاً عنيفاً ، وأدخلت عليها صنوفاً من التغيير الأساسى الشامل ، فأضعفت صلته ببعض مراحلها بالبعض الآخر أيما إضعاف .

وقال الأمانى عقب ذلك : « لكن الدارس الدقيق لا يستم مطلباً بهذا الانقطاع ، أو هذا السير غير المتسق لتطور الكائن ، مهما يشدد خفاء مسير هذا التطور ، وتظهر المفارقة الكبيرة بين القديم والحديث ، لأن الدارس واثق ثقة تامة ، ان هذا الحديث ليس إلا وليد العدم والعوامل الجديدة ، ونتاجاً

للتصورتين معاً لا يمكنه أن يقطع عنهما ، وإن اختلفت بصيغته من كل واحد منهما ،
أو بدا فريه تماماً لأحدهما ، وبعده الشديد جداً عن أحدهما » . وإنى أزعج أنى
دارس — ألم بتاريخ الفن المصرى فى عصوره المختلفة إلى ما أطمئن إليه ، وأنخصص
بعد ذلك فى المرحلة الإسلامية منه — أما الدقة فأنشدها دائماً ، وقد أصيها
أحياناً . أما أنى لا أسلم مطلقاً بهذا الانقطاع فشىء لا أستطيع أن ألزم نفسى به .
وليس يغير من حقائق الأمور أن لا أسلم به ، ما دمت أشاهده وأراه وألمسه ،
وما دام هو النتيجة التى تنتهى إليها دراستى . وهل يسخط « الأمانة » إذا
اصطنعت مذهب « ديكارت » فتجردت من العواطف القومية^(١) واستقبلت العضية
التي نحن بصدددها خالى الذهن وغير متقيد بشىء ولا مدعى لشيء إلا مناهج
البحث العلمى الصحيح^(٢) ؟ !

ومهما يكن من الأمر ، فإن المناقشة فى هذه القضية ان تؤدى إلى نتيجة واضحة
جلية . وإنما الخير فى أن يطر « الأمانة » بمؤرخ من مؤرخى الفن يرفعون
إليه استئنافاً للحكم الذى وصلت إليه ، لعله يدرس القضية تابة فيصل فيها إلى حكم
يطمئنون إليه . وقد يقوم بينى وبين مثل هذا الاختصاصى رد ودفع ، ولكننا
سوف نلجأ إلى الحجج الفنية . أما الحجج الكلامية مع « الأمانة » فليس
لى قبل بها ، فهم فرسان البلاغة وأبطال المساجلة والمناظرة^(٣) .

وقد كتب الأمانة أنى زدت على القول بأن الفن المصرى لم يسر فى تطوره
سيراً طبيعياً إنكار فعل البيئة المصرية فى الفن ، وأستدلوا على ذلك بقولى
« ولكننا لا نطمئن إلى القول بأن هذه الفنون المصرية فى العصور المختلفة يمكن

(١) ، (٢) ليس الحديث فى شىء ما عن العواطف أو القومية ، بل هو حديث عن الفواين
الطبيعية التى يراد إقامة المنهج الفنى عليها (الأمانة) .
(٣) ليس فى الموضوع بلاسة ولا ماطرة ، بل نزول على حكم الفواين الطبيعية
التي لا يوضع منهج البحث العلمى إلا عليها دون غيرها (الأمانة) .

اعتبارها وحدة مستقلة بذاتها ، ولها مميزاتها . وتحمل في ثناياها أثر البيئة المصرية «
والحق أنى برىء من هذا كله . جملة « تحمل في ثناياها أثر البيئة المصرية »
وصف لكلمة « وحدة » . ولست أجهل أن الأساليب الفنية التي أدخلتها
المسيحية والاسلام في مصر تأثرت بالبيئة المصرية إلى حد يسير ، ولكن الذى
أقرره أن هذا التأثير لم يقطع الصلة بينها وبين أصولها الأولى ، ولم يجعلها تطوراً
طبيعياً للأساليب الفنية التي ازدهرت في مصر الفرعونية .

أما قول « الأمناء » أنى أستند على الزخرفيات ، « وإنما تلك
الزخرفيات تطييعات فنية لا فنون أصيلة » فقول لا محل لمناقشته أو الاوضه فيه هنا
ولا سيما أن مصر لم تعرف إلا هذه الزخرفيات التي لا يريد الأمناء أن يعرفوا
بها فنوناً أصيلة ، ولكن بحسبى أن أرجع العارى إلى ما كتبه في هذا الصدد
في الطبعة الجديدة من كتابي « الفنون الأيرانية في العصر الاسلامى » (ص ٤٤ و ٤٥) .

بقى أن أذكر « للأمناء » أن الوحدة وشدة التأثير بالبيئة في تاريخ الفنون
المصرية لا تطهران وانحيتين ، إلا في البسيط البدائى من الفنون الشعبية التي لا يعنى
بها مؤرخو الفنون ، وإنما يدرسها الاختصاصيون في علم الشعوب والأجناس
(Ethnography , Volkskunde) ، مثل الأواني المصنوعة من الفخار ،
والرسوم البدائية على الجدران وغيرها .

وبعد فإن « الأمناء » مخلصون لأهدافهم ، وحرصون على منهجهم ، ولكن
وسائلهم الكلامية لا تجدى في حلى على إسكار النتائج العلمية ^(١) التي أصل إليها
خلياً من كل اغلال التعصب أو التأثير بما وصل إليه غبرى من نتائج . ولهم أخلص
شكر وأطيب تحية .

(١) أن تكون النتائج علمية مع إسكار الفوائيد الطبيعية في سير التطور سيرا طبيعيا
وتأثير المؤثرات العظمية . . . واقومه انتهج على « ك الفوائيد الطبيعية يست أسلوبه كلاميا ،
بل أسلوبا علميا لا يمكن إيقاف تأثيره (الأمناء) .

موقف اليهودية من التصوير

وعلاقته بالإسلام

بقلم جمال محمد محرز

وقف الاسلام من التصوير موقفاً خاصاً ، هو في رأى البعض تحريم ، وفي نظر البعض الآخر كراهية^(١) .

ويمترض الباحث في هذا الموضوع ، وخاصة عند الكلام على الأسباب التي حثت بالإسلام أن يقف موقفه هذا ، مسألة تأثير اليهود ؛ إذ من قائل أن النبي^(٢) قد تأثر في أحاديثه التي تروى عن التصوير^(٣) بمن حوله من اليهود ، لأن دينهم يحرمه . فهل دينهم يحرم التصوير حقاً ؟ وهل لهم يد في هذا الموقف ؟

وللإجابة عن السؤال الأول ، يجب علينا أن ننظر إلى ما يقوله العهد القديم . كتابهم المقدس . أولاً ، ثم إلى ما يقصه القرآن الكريم عن أنبياء بني اسرائيل ثانياً ، ثم إلى ما تدل عليه آثارهم ثالثاً .

واليك آيات الاصحاحات الخاصة بالتصوير^(٤) .

(١) لا يكن لك آلهة أخرى أمامي . لا تصنع لك تمثالا منحوتاً صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من أسفل وما في الماء من تحت الأرض . لا تسجد لمن ولا تعبدن لأنى الرب إلهك^(٥) .

(١) راجع تيمور نسا والدكتور ركي محمد حسن : التصوير عند العرب ص ١١٩ — ١٢٩
(٢) لم تعرض القرآن الكريم لتصوير بشيء ، وكل اعتقاد المسلمين في هذه المسألة على الأحاديث .

(٣) راجع باب التصوير في البخارى وغيره من كتب الأحاديث .

(٤) آيات الاصحاحات المختلفة المذكورة هنا مأخوذة من الكتاب المقدس طمة بيروت

سنة ١٩٢٦

(٥) سفر الخروج : اصحاح ٢٠ آيات ٣ — ٥

(٢) لا تلتفتوا إلى الأوثان . وآلهة مسبوكة لا تصنعوا لأنفسكم . أنا الرب إلهكم^(١) .

(٣) لا تصنعوا لكم أوثاناً . ولا تقيموا لكم تمثالا منحوتاً أو نصباً . ولا تجملوا في أرضكم حجراً مصوراً لتسجدوا له . لأنني أنا الرب إلهكم^(٢) .

(٤) فاحفظوا جداً لأنفسكم . فأنكم لم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب في حوريب من وسط النار . لثلاثاً تقسّدوا وتعملوا لأنفسكم تمثالا منحوتاً صورة مثلك ما . شبه ذكر أو أنثى شبه بهيمة ما مما على الأرض . شبه طير ما دى حناج مما يطير في السماء ، شبه ديب ما على الأرض . شبه سمك ما مما في الماء من تحت الأرض . ولثلاثاً ترفع عينيك إلى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم كل حشد السماء التي قسمها الرب إلهك لجميع الشعوب التي تحت كل السماء فتعز وتسجد لها وتعبدها^(٣) .

(٥) احترزوا من أن تنسوا عهد الرب إلهكم الذي قطعته معكم وتصنعوا لأنفسكم تمثالا منحوتاً صورة كل ما هناك عنه الرب إلهك . لأن الرب إلهك هو بار آكلة إله غيور^(٤) .

(٦) لا يكن لك آلهة أخرى أمامي . لا تصنع لك تمثالا منحوتاً صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من أسفل وما في الماء من تحت الأرض لا تسجد لمن ولا تعبد من لأنني أنا الرب إلهك إله غيور^(٥) .

(٧) ملعون الانسان الذي يصنع تمثالا منحوتاً أو مسبوكة رجساً لدى الرب عمل يدي تحت ويضعه في الحفاء^(٦) .

(١) سفر اللاويين : اصحاح ١٩ آية ٤

(٢) » اللاويين : » ٢٦ » ١

(٣) » تلبية الاشتراع : » ٤ آيات ١٥ — ١٩

(٤) » تلبية الاشتراع : » ٤ آيات ٢٣ — ٢٤

(٥) » » » : » ٥ آيات ٧ — ٩

(٦) » » » : » ٢٧ آية ١٥

ولتناقش الآن الآيات حتى نستطيع أن نخرج بنتيجة عما نصدده . أما عن المثال الأول ، فهناك اختلاف حول المقصود بالنهي ، أهو منصب على الصناعة أم مقصود به العبادة ؛ وذلك لأن الآية ختمت بالنهي عن لسجود والعبادة . وإنا نرى أن العرض هو تحريم العبادة . لأن الآيات بدأت بالنهي عن وجود آلهة أخرى . وانتهت بذكر « أنا الرب إلهك » وفي ذلك ما يشعر بأن المقصود بلفظ التماثيل هو أن تكون تصويراً لآلهة أخرى .

وليس أدل على صحة ما نذهب إليه من المثال الثاني ، لأنه ينهى عن صنع آلهة مسبوكة ، وما هذه الآلهة المسبوكة إلا التماثيل . وبذا يكون الفرض من التحريم هو العبادة .

ويوضح لنا المثال الثالث لمرس المقصود من هذه التماثيل . حيث يقول : لا تصنع -- ولا تقم -- ولا تجمل . . . لتسجد ، وبذلك يكون المقصود بالنهي هو العبادة وليست الصناعة .

أما الأمثلة الثلاثة التالية (٤ ، ٥ ، ٦) فليست إلا ترديداً لآيات الأمانة السابقة ، ولكن المثال الأخير (٧) يناقض الاستنتاج السابق . إذ أنه يلعب صانع التماثيل ، فكأنه يحرم بذلك الصناعة ، خصوصاً وأنه لم تلحق به آيات للعبادة . فكيف نوفق بين النتيجة السابقة وبين هذه الآية إن كان من الممكن التوفيق بينهما .

في الواقع أن تلك الآية لا يمكن أن تفسر إلا بلعن من يصنع تماثيلاً للعبادة بالرغم من عدم ذكر عبارة للعبادة ، ولعل في عبارة « ويضعه في الحفاء » رمزاً للعبادة .

أما تفسير الآية فدلّيه من لتوراة نفسها ، لأننا إذا ما فسرناها على ظاهرها . ولما صانع التماثيل ، نكون بذلك كالذي يلعب موسى . لأنه رسم الكارويم

في قبة الشهادة^(١) ، وصنع حية من نحاس في البرية^(٢) ، ويعلم أيضاً سليمان لأنه أمر بصنع تمائيل وأسود لتزين المعبد^(٣) .

ولقد أيد القرآن الكريم ما تذكره التوراة عن سليمان . فيقول الله سبحانه وتعالى « ويعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل وجفان كالجواب وقد ورر راسيات اعملوا لك داود شكراً وقليل من عبادي الشكور^(٤) » .

ونظن أنه لم يعد هناك مجال بعد الآن للشك فيما تقصده آيات العهد القديم ، وأنه قد أصبح من الواضح أن التحريم هو تحريم عبادة لا تحريم صناعة ؛ إذ ليس من المعقول أن يقترب كل من موسى وسليمان محرماً بصناعتهم التماثيل . وليس لأحد أن يدعى غير ذلك ، خاصة وأن أول أنبيائهم وآخرهم قد سمحا بصناعة التماثيل ورسم الصور .

وزيادة على هذا ، وتأكيدها ذكر من قبل . ما وصل إلينا من آثارهم ، إذ قد كشف عن آثار يهودية ذات نقوش ورسوم ، وبما يزيد في أهميتها أن بعضها يتعلق بآثار دينية . فهي معابد يهودية ببعضها نقوش حائطية ، وبعضها الآخر فسيفساء ذات رسوم آدمية وحيوانية ، وبذلك نكون قد توصلنا إلى تأييد مادي لاسبيل إلى بكرانه . وأول هذه المعابد معبد « دورا » على نهر الفرات ويرجع تاريخه إلى سنة ٢٤٥ ميلادية ، وبه عدة نقوش حائطية تمثل حوادث من العهد القديم كالنبي حزقيال وهو في وادي العظام راكباً حصاناً^(٥) ، وقصة الفداء^(٦) وقصة موسى : العنور عليه^(٧) وخروجه من مصر^(٨) .

(١) كورنيليوس فان ديك : كشف الأباطيل في عبادة الصور والتماثيل ص ١٦

(٢) سفر العدد : اصحاح ٢١ آية ٩ . ولقد كسرها الملك حزقيا عندما بدأ الناس في تبخيرها دون عبادتها . سفر الملوك الثاني اصحاح ١٨ آية ٤

(٣) سفر الملوك الأول اصحاح ٧ آيات ٢٥ - ٢٩

(٤) سورة سبأ : آية ١٣

(٥) Adolphe Lods : Les Prophetes d'Israel et le Judaisme Ancien T I VII

(٦) Leirbovitch : Hellenism et Hebraism في مجلة جمعية الآثار القبطية المجلد ١٩٣٩ سنة ١٩٣٩

(٧) Rostovtzeff : Dura Europos and its Art pl XXIII

(٨) Ibid. pl XXIV

والمعبد الثاني في نوران (عين دوق) بالقرب من تل السلطان ويرجع إلى القرن الرابع أو الخامس الميلادي . وبه فسيفاء تمثل المجموعة الفلكية ، وقد أصاب هذه الفسيفاء التلف ، كما أن به رسماً يمثل قصة النبي دانيال في جب الأسد ^(١) .

وفي مدينة جراش معبد من القرن الرابع أو الخامس الميلادي ، وبه فسيفاء بها رسم يمثل فلك نوح والحوانات ^(٢) .

ونجد في بيت الفا بالقرب من بيت شان معبدا يرجع إلى القرن السادس الميلادي ، وبه فسيفاء . وصلت سليمة لحسن الحظ . ونجد من بين رسومها رسماً للشمس على هيئة وجه آدمي في عربة يجرها أربعة جياذ ، كما نجد رسماً آخر لقصة الفداء ^(٣) .

ويذكر لنا بنيامين الثاني ^(٤) أنه رأى في ضريح النبي حزقيال في قرية الكفل جنوبي الحلة بالعراق ، صورتين ، تمثل إحداها النبي حزقيال ، والأخرى الملك يهوياكيم ، وهما صورتان كبيرتا الحجم . ويذكر بنيامين أن هذا القبر مزار لليهود من مختلف البلاد ^(٥) .

ولقد عثر كذلك على كثير من التماثيل في منازل اليهود المكتشفة في فلسطين وفي مصر في جزيرة أنس الوجود ^(٦) .

ونمة نقوش في سراديب Catacomps رومانية عن تقاليد الفن الروماني ، وتدل على أنها مشتقة من مصدر شرقي يظن أنه يهودي ، ويقال إن اليهود لا يزالون يحتفظون بكتب ذات رسوم ^(٧) .

(١) Albright. W. F. : The Archaeology of Palestine & the Bible p 59.

(٢) Ibidem

(٣) Ibidem

(٤) ويدعى بنيامين التطيلي من نافر وهو حاكم يهودي من القرن ١٢ . رار الاسطيطية ومصر وبلاد الجزيرة واران . راجع دائرة المعارف البريطانية .

(٥) يوسف رزى الله شيمه : زهرة المشتاق في تاريخ يهود العراق ص ٢٠١

(٦) Encyclopaedia of Religion & Ethics Images & Idols Albright : op cit pl. 109

(٧) Dalton East Christian art p 302 Pijoan The Art in the Middle Ages p 13

ولقد وصل إلينا اسم أحد المصورين اليهود وذلك على نقش حائطى فى أحد منازل «دورا» وهذا النقش من عمل مصورين أحدهما هذا المصور اليهودى والآخرون من أهل تدمر^(١).

وقد يعترض البعض على نقوش المعابد السالفة الذكر ، بأنها من العصر المسيحى ، ويقول لعل يهود هذا العصر كانوا غير متمسكين بتعاليمهم الدينية بخلاف الأوائى . ولكن هذا غير الواقع ، إذ نعم من العهد القديم أن كثيرا من التماثيل كانت موجودة عند بنى إسرائيل ، فيذكر مثلا أن شخصا يدعى ميخا كان له بيت أصنام^(٢) ، كما يذكر أن تماثلا مخروطا (ترافه) كان عند داود^(٣) ، وهذا علاوة على ما كان يزين هيكل سليمان .

ونعتقد بأنه لو لم تدمر المعابد الأولى فى عهد ملوك بابل^(٤) ، الذين سبوا بنى إسرائيل مدة سبعين عاما ، وخرّبوا معابدهم ، وهدموا منازلهم ، وحرّقوا كتبهم ، وفى عهد الحكم الرومانى^(٥) . لو حصدوا الكثير من النقوش والتماثيل ، وما ورد عن هيكل سليمان ، لأحسن شاهد على ما نقول .

ومن العريب ، أن يثور يهود لعصر المسيحى على ابرومان من جبراء التماثيل مع أن معابدهم مزينة بالنقوش الآدمية والحيوانية ، فمن المعروف أنهم ناروا وحطموا تماثيل نسر من الذهب كان الرومان قد وضعوه على أحد أبواب الحرم . كما ناروا عام ٦٦ ميلادية وخرّبوا منزل هيروداس فيطربه لمساكنه من تماثيل حيوانية^(٦) . ويقلب على لظان أن مرجع هذه الثورات إنما هو اعتقاد اليهود أن مثل هذه التماثيل وخاصة تماثيل الآلهة تدنس أرض الوطن^(٧) .

Rostovtzeff : op. cit p. 94.

(١)

(٢) سفر القضاة : اصحاح ١٧ آية ٥

(٣) سفر صمويل الأول : اصحاح ١٩ آية ١٣

(٤) هدم نابوخذ ناصر بيت المقدس عام ٥٨٦ ق . م .

(٥) هدم نيوكس آية نفوس المدمر ١٦٨٠ ق . م . وهدم نيوكس بيت المقدس عام ٧٠ م .

(٦) Encyclopedia of Religion & Ethics : Images & Idols (Judaism).

(٧) Lawrence : Movements in European History : p. 62.

أما عن عداوة اليهود للتماثيل والصور ، فالظاهر أنها ترجع إلى اعتقادهم بأنها كانت لسبب فيها ناهم من الاضطهادات والسبي والتعذيب ، ونتيجة لتسرب العبادات الأخرية الى عقائدهم ، لأنها كانت تمهد لهم السبيل إلى الانحراف عن جادة الحق والزبغ عن الدين القويم ، وذلك باتخاذ التماثيل آلهة . ولقد نص العهد القديم على ذلك صراحة ^(١) .

أما ما يوجد منها داخل المعابد فلا خوف من عبادتها ، لأن هذه المعابد لم تشيد إلا لله سبحانه وتعالى . فليس من المعقول إذن أن يشركوا به أحدا داخل بيته ، بعكس ما يوجد منها خارج المبد إذ من السهل أن تصبح آلهة فيما بعد . ولهذا السبب تأصلت العداوة في قلوبهم ولم يطيعوا ذكر أسمائها ^(٢) فناهيك بوجودها أمامهم .

وعلى كل حال ، فإن هذا لشمور باسكراهية ولبعضاء الذي اعلم إلى تحريم لا يسند إلى أساس من الدين ، هو المعروف عن اليهود إلى الآن . ويظن أن هذا الشمور ، أو لتحريم تجاوزاً ، كان له أثره في الاسلام من حيث كراهية الاسلام للتصوير .

وأخفى ، أن بحث هذا التأثير من حيث إنه واقعي أم لا ، من الصعوبة بمكان ، وذلك لافتقارنا إلى الأدلة الملموسة القاطعة ، وكل ما لدينا لا يساعدنا على الإدلاء برأى قاطع ، ولا يعدو الأمر مجرد الترجيح .

ومما يزيد في صعوبة بحث هذه النقطة ، خلو القرآن الكريم من آيات تتعلق بتصوير ولا نجد ما يدل على التحريم أو الكراهية . وكل اعتمادنا في هذا الموضوع على الأحاديث النبوية ، ومن هنا كان القول بالتأثير اليهودي حيث يذهب أصحاب الرأي بالتأثير إلى أن النبي تأثر بمن حوله من اليهود .

(١) سفر عزرا : اصحاح ٩ آية ٧

(٢) كورنيليوس فن ديك . المصدر السابق ص ١٢

ولكننا إذا ما دققنا وأمعنا النظر، وتفحصنا ما لدينا من أدلة لتبين لنا أن النبي لم يتأثر باليهود، وأن موقفه كان من صميم رسالته . ولقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا تصاوير » . ولقد قيل إن سبب ذلك الحديث هو تأخر سيدنا جبريل عن موعد كان قد ضربه للنبي بسبب وجود كلب بمنزل النبي^(١)، كما قيل إن سبب هذا التأخير هو وجود ذلك السر المصور في منزله^(٢).

من هذا نرى أن سبباً من أسباب الكراهية كان مصدره الوحي . ولو أثر أن النبي كان على علم بعدم تحريم اليهودية للتصوير مثل ما وصلنا عنه من معرفته لتزيين أضرحة المسيحيين بالصور^(٣)، لاستطعنا الجزم بعدم تأثره باليهود، لأنه من غير المعقول أن يتأثر بقوم في مسألة تدل أعمالهم على خلاف ما يقولون عنها . ولكن الآية الكريمة المذكورة في سورة سبأ السابقة الذكر، تفاق لنا شعاعاً من الضوء ينير لنا السبيل بعض الشيء، ونستطيع أن نقول إن النبي كان يعلم أن اليهودية لا تحرم التصوير، وفهم من كلام المفسرين عند شرحهم لهذه الآية أن مثل هذه المعرفة كانت موجودة فعلاً، فيقولون عن تحريم التصوير أنه شرع مجدد^(٤)، كما يروى بعضهم عن شخص يدعى أبو العالية أن اليهودية لا تحرم التصوير^(٥).

وهم لا يذكرون أي شخص يعنون، إذ يوجد أكثر من واحد^(٦)، غير أني أرجح أنه رفيع المدعو أبو العالية الرياحي، المتوفى في شوال عام ٩٠ هجرية،

(١) البخاري : باب التصوير .

(٢) الحازمي : كتاب الاعتبار في بيان النسخ والمنسوخ من الآثار .

(٣) طبقات ابن سعد : ج ٢ قسم ٢ ص ٣٤ (طبعة سعاد) : تيمورثي ١ والكتور

زكي محمد حسن : التصوير عند العرب ص ١٢٨

(٤) السيوطي والبيضاوي والحازن والنسفي وأبو السمود .

(٥) الزمخشري والنيساوري والشريني .

(٦) الحسن بن مالك أبو العالية الشامي مولى العيينة، توفي سنة ٢٤٠ هـ . انظر دبل

ابن خلكان : محمد بن شاكر بن أحمد الكندي ص ١٢٩ : ١٣٠ ، أبو العالية الجراء واسمه رباد ابن فيروز وكان قليل الحديث . انظر طبقات ابن سعد ج ٧ قسم ٢ ص ٧ (طبعة سعاد) .

ولقد أدرك عمرا وعلياً وسمع عن الصحابة . ويذكر ابن سعد في كتابه « الطبقات الكبير » أنه كان ثقة كثير الحديث ، وسمع عن عمر وأبي بن كعب وغيرها من أصحاب الرسول^(١) .

ولذلك نستطيع أن نقول أن النبي لم يكن متأثراً في موقفه هذا إزاء التصوير باليهود للأسباب السالفة الذكر ، ولأن ذلك أمر تقتضيه طبيعة رسالته ، وهي القضاء على الشرك والدعوة إلى الوحدة . ولما كانت تلك التماثيل والصور بمثابة الجرثومة ، كان لابد إذن من القضاء عليها حتى يسلم المسلمون من هذا الداء . ونحن نعلم أن الأوثان التي قدسها الناس في الجاهلية كانت مقامة أصلاً للذكرى ليس إلا ، ولكن بتفادم العهد نسي الناس ذلك وعبدوها .

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ج ٧ قسم ١ ص ٨٥ (طبعة سحاء) .

أنوريس

قصة الحضارة المصرية

الركنر محمد أنور سكري

وهي قصة استطاع الأستاذ (هـ . يونكر) استخلاصها من النقوش المتفرقة والمناظر الخلفية على جدران مابد المهد « اليوناني الروماني » في مصر وبلاد النوبة السفلى^(١) . وقد قرنها بالعصر المائل ، ورأى من انتشارها وما كان لها من آثار في ألعاب الآلهة وفي الحملات والمواكب الدينية في ذلك العهد ما يدل على قدم عهدها^(٢) ، وقد أمكنه استخلاصها على النحو التالي :

كان إله الشمس (رع) يعيش على سطح الأرض ويتولى عرش مصر ، في حين كانت ابنته (تفتوت)^٣ تعطن الصحراء الشرقية لبلاد النوبة^(٤) ، وذلك كلبؤة نجوم الوديان ، يتطير الشرر من عينيها ، ويندلع اللهب من أفهامها ، وينهد قلبها من المل ، لا تثني عن مطاردة أعدائها ، تهزم ثم ترشف من دمائهم حتى اصطبغ لونها بلون دماء فحمايها .

H. Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, Berlin 1911. (١)

Ibidem, S. 10 ff., 56. (٢)

^٣ وهو الاسم الذي احدثه نظرية القصة بعد اشارة عادة الشمس ، على أنها الى حاب .
لقد احدث أسماء متعددة ، رجع بعضها على الأقل الى أسماء محلية ، ومن هذه الأسماء « حانخور » و « نيميت » و « ولس » و « زيمت » (بريمس) و « لمرت » و « موت » .
وم يدل على أن هذه الأسماء لشخصية واحدة ، ممثلة الألف والصدت ، تلاوة على هذا كثيراً ما ورد في النصوص « تفتوت في شكل حانخور » الى غير ذلك .

(٤) في مكان يسمى « بوجم » . على أنه ورد في كثير من الأحيان أنها كانت تقطن « كنست » وقد دال « يونكر » على أنها الصحراء الشرقية لبلاد النوبة .

رغب (رع) في أن تكون ابنته بالقرب منه ، ولعله كان يدفعه إلى ذلك غرض مزدوج . فقد جاء عنها ، أنها ابنته التي خرجت منه ، والتي يحبها قلبه ، والتي يتهلل لرؤياها وجهه ، والتي يبغي أن تعود إلى أبيها . على أنها من ناحية أخرى ضربت الأمثلة الكثيرة على شجاعتها ، مما دعا إلى رغبة أبيها في أن تكون إلى جانبه لتظله بحمايتها ولتقهر أعداءه .

عهد (رع) إلى (شو) ^(١) و (نحوت) ^(٢) بتنفيذ رغبته . أما (شو) ، وهو ابن (رع) المحبوب ، الذي قيل عنه إنه يهيج قلب أبيه ، فقد كان أسداً زائراً ذا قوة عظيمة ومخالب قوية ، وهو الذي قام بحماية أبيه وقهر خصومه مرتين عندما اضطر إلى الاختفاء من أعدائه ، لذلك كان (شو) حرياً بالقيام بهذه المهمة . وهو أيضاً كان (تقنوت) ^(٣) ، كان أصلح من يوفد لاقناع أخته . على أنه من الجائز أيضاً أنه تطوع لهذا الأمر بمحض إرادته ولغاية في نفسه ، وخاصة إذا علمنا أنه غداً فيما بعد زوجها لها ، وأصبح يلقب على الدوام بأنه رفيقها المخلص ، وزوجها الجميل ، كما ظلت (تقنوت) دائماً إلى جانبه تلازمه أينما حل ، وأصبح يطلق عليها « الزوجة الجميلة لأخيها شو » .

أما (نحوت) فقد أوفد مع (شو) ليستموى بعباراته الحميمة وتماويذه السحرية (تقنوت) ، لأنه بغير فنون السحر لم يكن في الاستطاعة إغراؤها على ترك موطنها في الصحراء .

اتخذ كل من (شو) و (نحوت) شكل قرد ، ولعل ذلك يرجع إلى أن (تقنوت) قد ألفت في الصحراء مظهر هذا الحيوان ، ثم سارا في طريقهما

(١) هو الاسم الذي اتخذه « أنوريس » من اللصة القديمة بعد انتشار عدوة الشمس وإن كان قد احتفظ إلى - به باسمه القديم . و « شو » هو ابن اله الشمس « رع » في ديانة عين شمس ، أما « أنوريس » فهو الاسم اليوناني للإله « ابن حرت » وبمعنى اسمه هـ دأ « جالب البعيدة » .

(٢) وهو اله الحكمة والسحر ومخرج الكتابة المصرية القديمة وقد كان كاتب الآلهة .

(٣) في الرواية المتأخرة للقصة ، انظر صفحة ٩٩

إلى بلاد النوبة . وبعد أن جاب (شو) الوديان ، التي بأخته في (بوجم) ،
وقد حفظت لنا صورة منقوشة على جدار أحد المعابد ^(١) تمثل (قنوت)
في شكل لبؤة ضاربة ، قد انتصب ذيلها ، وأمامها (نحوت سيدنيس) ^(٢)
في شكل فرد رافعا يديه تبجيلا وتعظيما . وبما حفظ لنا من بعض النصوص
ينجلي أن (نحوت) أخذ يستهوى (قنوت) بحديثه لها عن البدائع التي لها
أن تشاهدها وتمتع بها في بلاد أبيها ، كما راح يحدثها عن نيل مصر وسائر
عجائب بلادها ، ويفرغها بالرجوع معه لتشاهد ذلك بنفسها ، وعند ذلك ترك خلف
ظهرها إلى الأبد بلاد النوبة ، وتهجر صحراءها إلى بلاد العجائب ، بنيلها العريض ،
وحقولها الخضراء ، ومدنها وقراها ، حيث تبنى لها المعابد ، تعبد فيها ، وحيث
لا تضطر في غذائها إلى الاعتماد على الفئص ، إذ سوف تقدم لها كل يوم
على موائد القربان الغزلان والوعول وسائر الحيوان ، الذي يعيش في الصحراء ،
كما يقدم لها النبيذ ، تنتشى به وينقى عن قلبها كل حزن ، وسوف لا يفتقر الرقص
والغناء والعزف أمامها أبدا .

لم يكنف (نحوت) بهذا العرض الوصفى ، وإنما قدم لها لأول مرة
قدحا من النبيذ ، واستحضر لها الغزلان ، ودعا بالعزف أمامها ، وآراها
من سحره ما أعجبها ، وقدمه لها وهو يتلو تعاويذه السحرية .
وعلى نحو مشابه عمد (شو) إلى استئانها ، ودعاها إلى الرجوع معه والبقاء
إلى جانبه .

أنتجت هذه المحاولات المشتركة أثرها في نفس (قنوت) ، فهدأت ثأرتها ،
وسكنت وحشتها ، وأظهرت استعدادها للسير إلى مصر ، فضمها (شو) بين
ذراعيه جذلانا فرحا ، وساروا جميعاً في موكب بهيج ، رافق فيه (قنوت)
المغنون من بلاد النوبة ، وكان بعضهم في شكل فردة والبعض الآخر في شكل

Junker, op. cit., S. 54.

Junker, Die Onurislegende, S. 8 ff.

(١)

(٢) انظر :

الإله (إيس) ، واخذ (شو) عوداً يضرب عليه ويرقص على نغمه أمام أخته ،
ليعود بها في سلام الى مصر ، أما (نخوت) فقد طل إلى جانبها لا يكل عن مداها
ومراضاتها ، حتى لا تعود فتثني في الطريق عن عزها .

وصل الحفل (فيه)^{٢٠} على حدود مصر الجنوبية ، حيث هبطت (تفتوت)
من الصحراء ، لا كلبؤة صاربة ، وإنما كغزان وديع ، فرأت بدائع البلاد التي
حدثها عنها (نخوت) ، وانتشر خبر وصولها بسرعة ، فأسرعت المعنيات الى
استقبالها ، وفي أيديهن (الشخايل) والدفوف ، كلت شعورهن بالأزهار ،
في حين راح الكهنة يشدون أعالي الترحيب على أنغام (الجنك) والنأي ، وأقبل
الناس يعمدون لها العزлан ولنبذ وناقت الأزهار ، وعمد بعضهم الى تعطيها
وتكليل شعرها بأورود . وفي (المون)^{٢١} أطفأ (شو) أوار طبيعتها ونورة
نفسها ، وفي ماء الجزيرة المقدسة طهرت (تفتوت) أعضاءها ، وقد تحولت الى امرأة
وديمة ذات عيين تشعان نوراً ووجه يفيض سروراً ، وغدت سيدة النساء جميعا ،
على جنان بارع وقوام رائع . وما كاد أبوها (رع) يراها حتى صمها بين ذراعيه
فرحا ، وقد هتف لها :

« إني أضحك الى صدري يا سيدة النساء ! يا ابنتي التي خرجت مني ! » .

وقد أقيم لها معد بجانب أختها (إيزيس) لتكون بجانبها ، ولتحمي بموتها
الجزيرة المقدسة ، وتطرد عنها أعداء أختها (أيزيس) . حيث كان يحتفل
بقصته المقدسة .

(١) وهو اله الموسيقي والطرب تمثله المصريون على شكل قزم ذي شعر أشعث .
(٢) جزيرة تقع جنوبي « اسوان » بنحو ميلين . على أنه يفهم من بعض النصوص
أن مدينة « الكرك » كانت أول البلاد المصرية التي زلت فيها « نخوت » . انظر :
Junker, Der Auszug , S. 86-7 ; W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom
Sonnenauge, S. 887.

(٣) وهو لاسم الذي أطلقه الاغريق على الجزيرة المقدسة التي كانت تقوم عليها مقبرة
(« إيزيس ») أي حيث كل معد كان يبحر شأنه يتمك حراً من حته هذا الإله ، وكان
لا يسمح بصدمة بالاعتداء منها أو صيد الطيور والأسماك إلا على مسافة ١٠٠٠ .

بعد ذلك اتخذت (تنوت) لها مكانا في سفينة ، سارت بها الى الشمال في رحلة طويلة . يبدو أنها استمرت تسعة أيام أو أنها اشتملت على تسع مراحل مختلفة . على أية حال لقد كانت تستقبل حينما نزلت استقبالا رائعا على نحو ما استقبلت عند دخولها مصر . وعند اقربائها من (كوم امبو) ، وهو البلد الذى شاهد أعمال أخيها (شو) المحيدة ، التى أنقذ بها (رع) من أعدائه مرتين ، خاطبها (نخوت) قائلا :

« هنا سيطيب لك الحال بجانب أخيك (شو) » .

ومند زولف في هذه المدينة أصبحت تلعب فيها بالأخت الحسنة . وقد حفظ لنا على جدران معبد (كوم امبو) منظر استقبالها ^(١) ، وهو يمثلها جالسة ومن خلفها (رع) يبسط عليها حمايته . ومن ورائه (تاح — تاتن ^(٢)) يقدم لها بعض التمام ويعدها بأنه سيزين جسدها ، ومن أمامها (شو) يقدم إلى أها رمزى الحياة والهواء . وخلفه (نخوت) يرحب بمقدمها ويقدم لها بعض عجائب سحره .

وفى (ادفو) استقبلها (حوراس) بالتحية . وأخذ نساء المدينة يقين ويرقص فرحا بمقدمها . ومن ثم أبحرت إلى (الكاب ^(٣)) ومنها إلى (اسنا) ، حيث خرج لاستقبالها آلهة المدينة ، فحشيت في مدينة أبيها جدلالة ، واحتفل بها الناس احتفالا رائعا . وفى (ديدرة) أعد لها استقبال رائع ، فقد جاء عن هذه المدينة أنها مقر (تنوت) ومستقر قلبها ، وهى المكان الذى تحبه ، والذى قل عنه (نخوت) أنه يسود فيه السرور ، وهى كذلك المكان الذى يقدم لها فيه التيبز دائما قبل سائر الآلهة الأخرى .

Junker, Der Auszug... S. 64.

(١)

(٢) « تاح » هو آله الأرض التى ترضعها اراء وقد اتخذ شخصيته « تاح » آلهة. انظر:

K. Sethe, Das "Denkmal memphitischer Theologie" der Sebakostem des Britischen Museums, in Unters. X, S. 33; K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter, Leipzig 1930, § 222.

(٣) تقع شمالي « ادفو » على الضفة اليمنى للنيل .

على هذا النحو وجدت (تفتوت) مقامها في معابد مصر إلى جانب أخيها وزوجها (شو) الذي أعقب منه ولدا^(١) ، وكان ثلاثهم يظهرون في مواكب الأعياد البهيجة ، ويؤدي أمامهم الرقص والثناء ، كما كان يحتفل بيوم مجيء (تفتوت) إلى مصر احتفالاً مشهوداً ، تمثل فيه قصة مجيئها من بلاد النوبة إلى مصر.

* * *

هذه هي الخطوط البارزة للقصة التي استطاع (يونكر) تأليفها مما تضمنته النقوش المتأخرة من إشارات وتلميحات ، على أن (زيتا)^(٢) ذهب إلى أنها كما عرضها (يونكر) تتألف من عناصر من عهود ومصادر مختلفة ، وأن بطلها في الأصل هما (أنوريس) و (محت) ، وأنها مع ذلك فرع من (أسطورة عين الشمس في الخارج) ، وأنه كان الغرض من إرسال عين الشمس إلى الخارج هو طرد اليوم والمواصف^(٣) ، أي أن هذه القصة في جوهرها أسطورة فلكية . بعد ذلك نبه (شيجلبرج) إلى أن إحدى برديات (ليدن) تتضمن قصة تتفق في لبائها مع قصة (أنوريس) ، وإن كانت بطلها تتخذ شكل قطعة نوبية^(٤) . وقد وافق على أنها ترجع في أصلها إلى (أسطورة عين الشمس) إلا أنه لم يشأ أن يرى أن لها علاقة بتبديد اليوم والمواصف ، لأنه ليست هناك صلة بين ذهاب الألهة إلى الجنوب وبين هذا المعنى ، كما أن إقامتها الطويلة في الجنوب لا تتفق مع احتجاب الشمس المؤقت بسبب الفيوم ، وذهب اعتماداً

(١) وكان اسمي « با - ماوى » (سيد القطرين) كما يدل على ذلك بعض نقوش « فيله »

و « كوم امبو » .

(٢) K. Sethe, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenaugen, das in der Fremde war, Leipzig 1912.

(٣) Ibidem, S. 17, 36, 38.

(٤) W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenaugen in einem demotischen Papyrus der römischen Kaiserzeit, in den Sitzungsberichten der koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1915, S. 878 ff.

انظر أيضاً :

W. Spiegelberg, Eine Illustration der Ramiasidenzeit zu dem ägyptischen Mythos vom Sonnenaugen, in der Orientalischen Literaturzeitung, August 1916, S. 228 ff.

على ما أوحى إليه به (إ . شفارتز) إلى أنه ربما كان للانتقال الظاهري
لشمس إلى الجنوب في الشتاء أثره في صياغة هذه القصة وفي تصور عين الشمس
تجوب الأفطار الجنوبية ^١ ، وبذلك احتفظ بالمعنى الفلكي للقصة .

عاد (بونكر) وأفرد لهذه القصة من جديد بحثاً مستفيضاً ^(٢) ، انتهى فيه
إلى أنه ليس لها علاقة (بأسطورة عين الشمس) ، وأنها في أصلها كانت
قصة بسيطة ، تلخص في أن إله (ثبي) ^(٣) كاهن للحرب غنم زوجته ، أو كمائد
استلاد بحريته أو بحبل الصيد لبؤة لتعبد في معبده أو بالقرب منه ، وقد كان
موطن هذه الإلهة بطبيعة الحال الصحراء . وهو يزيد على ذلك أنه ربما ساعد
في صياغة هذه القصة أن بدو الصحراء كانوا يعبدونها أيضاً وذلك كما ساعدت
عبادة (حاحور) في كل من (بيلوس) ^(٤) ومصر على صياغة أسطورة
استعوائها ^(٥) ، ويصيف إلى هذا أنه لما كانت (قصة أنوريس) تشير
إلى أن الآلهة أتت من الصحراء لترى النيل ومباهج مصر ولتقدم لها القران
وتقام لها الحفلات ، فهي بذلك قصة إلهة أجنبية غير مصرية ، وجدت مقرها

W. Spiegelberg. Der aegyptische Mythos..., S. 577. Anm. 1.

(١)

H. Junker, Die Onurislegende, Wien 1917.

(٢)

^(٣) كما كتب مع في أدومه ان . من مدحمت الوجه الذي ، ورجع لها كانت . مرت

من « أيدوس » (العرابة المدفونة) حيث دفن ملوك الأسرة الأولى .

(٤) على الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط ، وهي ميناء « جيل » الحالية .

Junker, op. cit., S. 50 ff., 90, 130, 168

(٥)

ربك « أنفوره حاحور » أثرها في « قصة الأحوس » . ومنها يصح أن الآلهة وعلى
رأسهم إله الشمس « رع حراحي » منجوا بطان القصة « ها » . وكان يقطر حال الأور
في لندن . ربيعه . كات أحمل ساء الأرض ، وقد حملت مياه البحر خصه من شعرها إلى حيث
كاتب فليل ملابس منك مصر بالقرب من قصره ، فلاحظ أنك أن ملابس راحه ، وبعد
البحث أصبح أنها مكتوبة من حمله الشعر المذكورة . فجمع الملك الكتب والفلماء ،
فأخبروه أن صاحبة الحصله هي إلهة الشمس . فُرسل الرسل إلى البلاد المختلفة تبحث
عنها ، وقد تمكن أخيراً احصارها من « وادي الأرز » . أنظر :

A. Eiman, Die Literatur der Aegypten, Leipzig 1923, S. 197 ff.

في وادي النيل^(١)، ويتساءل عما يمنع أن يكون مجرد إحضار إلهة أجنبية موضوع قصة بسيطة ساذجة، دون أن يكون من وراء ذلك أى معنى آخر أو أى رمز، وحذر من أن نضطر إلى الأساطير كأنها مجرد تمثيل رمزى فقط وخاصة للظواهر الفلسفية^(٢).

وقد دلت على أنه بانتشار عبادة (حوراس) وذبوع الأساطير التي حكى حوله وجدت (قصة أنوريس) فيها محالا صالحا^(٣)، لما يجمع بين بطلها وبين (حوراس) من مشابهة كبيرة^(٤)، فانسعت معها وأولت بصمة خاصة إلى (قصة عين حوراس الفضى)^(٥)، وبذلك اتخذ كل من (أنوريس) و (حوراس) شخصية الآخر، وأصبح جلب بطله العصاة بمعنى استعادة (عين حوراس)^(٦)، على أنه وإن كانت (أسطورة عين حوراس العصى) قد احتوت (قصة أنوريس) وطبعتها بطابعها الخاص، إلا أن هذه العصاة لم تنس فيها تماما، إذ هي تؤلف نواتها الأصلية، حتى أنه في الامكان ترسم خطوطها الأساسية فيها^(٧). ويزيد (يوسكر) على هذا أنه لما كانت (عين حوراس) في (قصة عين حوراس المنقصة)^(٨) ترمز إلى القمر، فقد أصبحت هذه العصاة

Junker, op. cit., S. 115, 157.

(١)

Ibidem, S. 129-30.

(٢)

Ibidem, S. 13 ff.

(٣)

Ibidem, S. 144.

(٤)

Ibidem, S. 124, 134 ff. 143.

(٥)

وتتلخص هذه القصة في أن العيب ابتعد عن صاحبها وعند رجوعها إليه وجدت غير أخرى في مكانها، فعصبت لذلك مما دلت على وضعها كعين تالفة في أحدها وهي اصل. الى جانب هذه الرواية تنبئ بعض النصوص الى أنه لا بد أن كانت هناك رواية أخرى منه، أن العيب ابتعد عن صاحبها غفمي، ولم نشأ الرجوع اليه، مما دلت الى رحبها واسترحتها.

Junker, op. cit., S. 125.

(٦)

Ibidem, S. 157.

(٧)

(٨) تتلخص هذه القصة في أن «س» اغتصب «عين حوراس» اليسرى، غير أن «حوراس» انتصر عليه واستطاع أن يسترد عينه. وبدل النصوص المتعددة على أنه كانت هناك روايات مختلفة هذه القصة، على أية حال انس من شك في أنها قد حكيت في الأصل عن أحداث تاريخية مدته. أوصى عيني الرومن قداسته، ثم لم تلت أن كتبت مع الزمن معنى رمزيا. فاصبحت تكي عن حياء المعمرين ثم غودنة الى الظهور، باعتباره «عين حوراس» هي القمر، ومعنى ذلك أنها أصبحت ترمز الى السكفاح بين الضوء والظلام.

تكنى عن اختفاء القمر ثم ظهوره^(١) ، وقد اكتسبت (قصة أنوريس) هذا المعنى
 الفلكي باتساقها مع (قصة عين حوراس)^(٢) . وبقيام عبادة إله الشمس (رع)
 امتزج (رع) مع (حوراس)^(٣) وورث إله الشمس وأسرته مكانة (حوراس)
 وقصصه ، وبذلك لم تتغير (قصة عين حوراس الفضي) كثيراً فيما عدا أسماء
 أبطالها ، فأنخذ كل من (شو) ابن الاله (رع) و (أنوريس) أو (حوراس)
 شخصية الآخر ، حتى أصبح يقال عن (أنوريس) إنه هزم أعداء إله الشمس
 عند ما ثاروا ضده ، وأصبحت زوجته التي جلبها من الخارج حامية إله شمس^(٤) ،
 وابنته ، وعينه اليسرى وهى القمر . وأخيراً وجيد (أنوريس) سيبه أيضاً
 إلى ديانة (أزريس)^(٥) حتى أنه يتخذ في بعض الأحيان شخصية (حوراس
 المنتقم لأبيه)^(٦) . ومعنى هذا كله أن (قصة أنوريس) لم تكن في بداية الأمر
 غير قصة بسيطة امتزجت بما حيكت حول (حوراس) من قصص وأساطير
 وقد اكتسبت معنى فلكياً باتساقها مع بعض هذه القصص .

على أنه مع التحليل الدقيق المستفيض الذى تناول به (يوسكر) هذه القصة
 فى مهارة وبراعة فائقتين ، فإن الانسان ليستشعر بأنه لا تزال تراءى بين صوصها
 معانى لم يكشف عنها بعد ، قد تبرز واضحة إذا ألقي عليها ضوء كاف مما يعرف
 عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فى مصر القديمة . وإلا فمعنى
 ذلك الطابع الذى يتجلى فى بعض صفات بطلة القصة وبطلها مما يدل على خبرة
 بطبائع الحيوانات الصارية ودراية بصيدها ؟ وماذا يدل عليه أيضاً ما يتجلى
 فى ألقاب بطل القصة من صفات الحرب والقتال ثم اتخاذ بلاد النوبة مسرحاً
 للقصة ؟ وما معنى تلك الوداعة التى اكتسبها بطلة القصة بعد ضراوة وذلك التحول

Junker, *op. cit.*, S. 136.

Ibidem, S. 103, 143 ff.

Ibidem, S. 116, 136, 154 ff.

Ibidem, S. 125, 151 ff.

Ibidem, S. 2, 3, 7, 154.

Ibidem, S. 3.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

الذى صارت إليه بعد توحش ٢ لمد لاحظ (بوسكر) نفسه في رواية القصة كما وردت في (بردية ليدن) ، وهي الرواية الوحيدة التى حفظت لنا سليمة تقريباً ، أنها تبدو شيئاً آخر يختلف تماماً عن مجرد كساء لفكرة فلكية ، حتى ان الانسان ليستطيع أن ينحى عن فكره أى معنى فلسفى دون أن يكون هناك أدنى أثر على معنى القصة ^(١) . لهذا أعتقد أنه لفهم هذه القصة على حقيقتها واستكناه مراميها ، لا يجب الاقتصار على تحليلها في ضوء لعقائد الدينية والأفكار الفلسفية ، وإنما يجب أيضاً النظر إليها في ضوء الحالة الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وسنرى أنها كانت صدى هذا كله .

* * *

بابتداء العصر الحجري الحديث هجر سكان وادى النيل حياة النحور وملاحمة الصيد في مواطنه ، وبدأوا يرتبطون بالأرض ، يقومون على فلاحها وتربية الماشية ، ومع ذلك كان لا يزال لصيد الحيوانات المختلفة أثر كبير في حياتهم طوال عصورهم المتعاقبة ، تدل على ذلك آلات الصيد والنقوش المختلفة على الاردواز والعظام والعاج والتمائيل الصغيرة للحيوان من عصور ما قبل الأسرات ، كما تدل عليه أيضاً الصور والنقوش العديدة على جدران المقابر والمعابد في عهد الأسرات ، وهي كلها تشير بجلاء إلى اهتمام المصريين بالصيد واتخاذها هواية لهم . ولقد كانت السباع من بين حيوانات الصيد التي عرفها المصريون والتي شغلوا بصيدها في بعض الأحيان ^(٢) . فمن عهد ما قبل الأسرات حفظت لنا صلاية من الاردواز نمت عليها صورة بعض الصيادين من سكان وادى النيل وقد فرغوا من رمي أحد السباع واتجهوا إلى مناخلة أسد آخر يرشقه به ، يساهمهم ^(٣) . وعلى ما يعرف (بمقبض سكين جبل العرق) منظر صيد في الصحراء

Junker, op. cit., S. 168 ; vgl. auch S. 53.

(١)

W. Wreszinski, Loewenjagd im alten Aegypten, in Morgenland, Heft 23, Leipzig 1932.

(٢)

J. Capart, Primitive art in Egypt, London 1905, p. 231 ;

H. Runko, Alter und Herkunft der Loewenjagd Palette. Sitz Ber. Heidelberg. Akad. phil.-hist. Kl. No. 5 (1924-25).

يمثل أنواعاً مختلفة من الحيوانات وفي وسطها أسد يمتدى على أحدها وتعلو هذا المنظر صورة اختلف الرأى فيما تدن عليه ، على أنه يعنيها هنا أنها تمثل رجلاً يس أسدين^(١) . إلى جانب هذا لقد حفظ لنا عدد من تماثيل الأسد من أحجار مختلفة^(٢) ، وبعضها في حجم صغير جداً . كان يستعمل كقطع في بعض الألعاب^(٣) . أو كتماثيل اعتماداً بفائدتها لمن يحملها^(٤) . وكانت بعض معايش السكاكين والملاعق تحلى بصورة الأسد^(٥) . ومن عهد بداية الأسرات حفظت لنا بعض تماثيل الأسد^(٦) . وتمثال أبى الهول في الحيزة من عهد الأسرة الرابعة أشهر من أن يذكر ، وهو يمثل أسداً رابضاً برأس إنسان . وفي صور مقبرة (بتاح حنب) في سفارة من عهد الأسرة الخامسة نجد إلى جانب الأقفاص التى تحتوى على حيوانات الصيد من غزلان وغيرها قفصين بداخلهما أسدان حيان مما يدل على أن الأسد كان يروض إذ ذاك^(٧) . وفي مناظر الصيد فى الصحراء منذ عهد الدولة القديمة يتجلى بوضوح اهتمام المصريين بصيد الحيوانات المختلفة^(٨) . إلى جانب هذا نعلم أن وطبقة رئيس الصيادين كانت من الوظائف الهامة التى

G. Boudéite, Le couteau de Gebel el-Arak, dans *Fondation E. Piot*, t. 22, (١)
Paris 1916, fig. 16 ; *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. V (1918),
pl. XXXII.

F. Petrie and J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, London 1896, pl. LX ; (٢)
F. Petrie, *Prehistoric Egypt*, London 1920, pl. VIII, 25-28.

F. Petrie and J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, pl. VII ; F. Petrie, (٣)
The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Part II, p. 23, pl. VI, 3, 4
A. Scharff, *Das vorgeschichtliche Gräberfeld von Abusir El Meleg*, S. 63,
Taf. 39, Nr 437 9.

F. Petrie, *Amulets*, London 1914, p. 45 ; F. Petrie, *Prehistoric Egypt*, (٤)
pl. IX, 23

Ibidem, p. 11, pl. XLVIII, 3 ; F. Petrie and J. E. Quibell, *Naqada and* (٥)
Ballas, pl. LXI.

J. E. Quibell and F. W. Green, *Hierakonpolis*, II, p. 27, 28, 45 ; (٦)
A. Scharff, *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens*, II Teil, S. 60 ff
Paget and Price, *The Tomb of Ptah-Hotep*, London 1898, pl. XXXIII ; (٧)
W. Wierszowski, *Loewenjagd im alten Ägypten*, S. 6, Taf 3, Abb. 9.

L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu Re*, II, S. 167, Bl 17 ; A.
N. de G. Davies, *The Mastaba of Ptahhotep and Akhetotep*, Part I, pls. XXI,
XXII, XXV ; A. M. Blackman, *The Rock Tombs of Meir*, Part I, pls. VI,
VII, VIII, XXII (4), XXIII, XXIV ; Part II, pls. VII, VIII, XXXI-XXXIII.

يقوم بها حكام الأقاليم ، كما يتضح من ألغاب (متن) من عهد الملك (سنفرو)^(١) .
وفي وصية الملك (امنمحات الأول) لأبنه جاء أنه (روض السباع واصطاد
التماسيح)^(٢) ، وسواء كان هذا على سبيل الحقيقة أو المجاز فإنه في الحالين
يشير إلى أن ترويض السباع كان أمرا معروفا إذ ذاك . وانما نعلم أيضا
أن (نحوتمس الرابع) كان يصطاد السباع في صحراء الحيزة^(٣) ، وأن (امنحوتب
الثالث) اصطاد مائة أسد واثنين في العشرة السنوات الأولى من حكمه^(٤) ،
مما يجعله يحق من أشهر صيادي السباع من الملوك . وعلى غطاء أحد الصناديق
التي عثر عليها في مقبرة (توت عنخ آمون) صورة رائعة على الحص تمثل الملك
الشاب ينهب الأرض بمركبته في صيد السباع^(٥) . وهي وإن كانت صورة تقليدية
إلا أن الفنان قد وفق أعظم توفيق في تمثيل معمة الصيد ووطيسه ، فصور السباع
وهي تقفز وتتلوى في الهواء من هول ما أصابها من حراج ، أو وهي تمانى سكرات
الموت لكثرة ما أصابها من سهام ، في حين يتسلل أحد الأشبال وهو يحجر ديله
بين ساقيه يبتغي النجاة بالهرب . علاوة على هذا نعلم أن (رمسيس الثاني)
استصحب معه في حروبه في سوريا أسدا مروضا^(٦) . وقد تطور الأمر بالفناني
في عهد اراعامسة إلى تمثيل الأسد وهو يقاتل الأعداء إلى جانب الملك ، حتى أنهم
أطلقوا عليه (الأسد الذي يصاحب حالاته)^(٧) . وكان الملك يشبه عادة

K. Sethe, Urkunden des Alten Reichs, I, 2, 6. (١)

A. Erman, Die Literatur der Aegypten, S. 108. (٢)

J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, vol. II, § 813. (٣)

Ibidem, § 865. (٤)

H. Carter and A. C. Mace, The Tomb of Tut. Ankh. Amen, vol. I, pl. LI. (٥)

إلى جانب هذا لقد حفظت لنا صورة تمثل « توت عنخ آمون » جالسا يصطاد الطيور وإلى جانبه أحد الأشبال انظر :
II, Carter, op. cit., vol. II, pl. I b

J. H. Breasted, The Battle of Kadesh, Chicago 1906, pls. I, 1V; (٦)

W. Wreszinski, Atlas II, Taf. 81, 92.

M. Hamza, Excavations of the Department of Antiquities at Qantir, in (٧)

Annales du Service des Antiquités, t. XXX, p. 48, Fig. 7.

بالأسد^(١)، كما كان أبطال الحرب يمنحون أنواطاً على شكل الأسد تقديراً لشجاعتهم وجراتهم في ميادين القتال^(٢).

إلى جانب هذا أقام المصريون لعبادة البهائم المعابد عند مداخل الوديان المؤدية إلى طرق القوافل^(٣)، يترصاها فيها الصيادون ورجال القوافل خشية منها ورغبة في عونها وحمايتها، ومن أشهر الأمثلة على ذلك معبد الإلهة « ياخت » عند (بنى حسن) وهو ما يسمى الآن (اسطبل عنتر) ، وقد وصفت هذه الإلهة بأنها (العظيمة التي يحبب أنوديان)^(٤) وأنها (ذات عينين حادتين ومخالب قوية) . وكان (شو) و (تقنوت) يعبدان في (ليتوبولس)^(٥) شمالي (هليوبولس) وذلك في شكل أسد ولبؤة^(٦).

من هذا كله يتضح أن صحارى مصر كانت في عصور ما قبل الأسرات وفي عهد الأسرات لا تزال تزدحم بحيوانات مختلفة قبل أن يطردها تقدم الحصار وازدياد الجفاف إلى الجنوب^(٧)، وأن صيد حيوانات الصحراء ومنها السباع قد لعب دوراً هاماً في حياة المصريين منذ عصورهم الأولى. لذلك لا غرابة في أن نجد هذا صدهاء في بعض قصصهم كما وجد صيد حيوانات الماء كالتمساح وفرس البحر صدهاء في بعض القصص وعلى نحو ما وجدت الحياة الزراعية صدهاء أيضاً في بعض القصص الأخرى^(٨). وبذلك نستطيع أن نفهم ذلك الدور الذي يقوم به (أنوريس)

H. Grapow, Die hethitischen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924, (١) S. 70 ff.

K. Sethe, Altägyptische Ordenszeichnungen, in Zeitschrift fuer ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 48 (1911) S. 143.

(٣) كما كان الأمر في « منف » و « دبر الجبراوى » و « الكاب » وغيرها .

K. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie, Bd. II, 386; P. Lacau, Textes religieux égyptiens, Nr. 11.

(٥) وهي « تل اليهودية » الآن .

K. Sethe, Uebersichte und alttest. Religion der Ägypter, §§ 27, 126 (٦)

G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika 3, S. 33; P. E. Newberry, Egypt as a Field for Anthropological Research, Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, 1 Bd. 2. Hälfte, 1921, § 179.

(٨) على نحو ما يتضح من « قصة حوراس اله ادفو » ومن « قصة الأخوين » .

كصائد^١، وأن تمثله كصدي لاهتمام المنصرين بصيد حيوانات الصحراء. ولعلنا نجد الدليل على ذلك من (قصة أنوريس) نفسها فيما لاحظه (يوكر) من أن في تغييراتها ما يدل فعلاً على الصائد الذي يتبع صيده^٢، كما نجد أيضاً في استخدام (أنوريس) الشبكة وجبل الصيد^٣، وفي تمثله على هيئة السائد كما يتضح من صورته على جدران المعابد. على أنه مما يلفت النظر أن النصوص المختلفة تصف بطلة القصة في موطنها الأصلي في شكل لبؤة^٤، ولعل ذلك يرجع إلى أن البؤة أشد ضراوة من الأسد حتى أن العرب يضربون بحراًها المثل فيقولون (أجراً من البؤة). لهذا كله ليست هناك ضرورة تدعو إلى أن يذهب مع (يوكر) إلى أن بطلة القصة إلهة أجنبية، أحضرت بالموة أو الحية إلى وادي النيل. أو أنه ربما كان لعبادتها في مصر وعند بدو الصحراء على السواء أثر في ابتداء قصة عن جلبها من الخارج إلى مصر على نحو ما ابتدعت (أسطورة حانخور)، إذ لا يكاد يعدو الأمر فيما أعتمد أن (قصة أنوريس) في لبائها قد ساعها الصيادون ورجال القوافل عن أجراً حيوانات الصحراء التي أقاموا لعبادتها الهياكل في طرق الوديان بترصونها فيها، وإن كان ذلك في نفس الوقت لم يمنع الصيادين من سيدها على نحو ما كانوا يصطادون الثور البري وبقدسونه. وعلى نحو ما كان تعديس بعض أفراد الحيوانات والهوام في الأزمنة القديمة لم يكن ليحول دون قتل واستئصال غيرها من الأفراد.

على أن الأمر لا يعف بهذه القصة عند هذا الحد، إذ مما يسرع النظر قصة (أنوريس) الحرية، التي توضح من سائر النصوص بصفة عامة. لذلك لا مندوحة

Junker, op. cit., S. 2-3, 5, 125.

(١)

Ibidem, S. 77.

(٢)

Ibidem, S. 5, 49, 151.

(٣)

(٤) فيما عدا (بودية ليدن) ، انظر صفحة ٩٦ . ومع ذلك فقد ورد في هذه البردية أنها استعالت في وقت غضبها إلى لبؤة ، انظر :

W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos, S. 884.

هنا عن التساؤل عن علة ذلك ومحاولة معرفة ما يمكن أن يدل عليه . حقا لقد دلل (يوسكر) على أن (أنوريس) كان محاربا^(١١) ، وأشار إلى أن الملك عند ما كان يتخذ شخصية (أنوريس) وهو يؤدي بعض الطقوس الدينية ، كان يمثل وهو بطن شخصاً كان يرمز به إلى الإله (ست)^(١٢) ، كما لاحظ أن الآلهة التي ينتمي إلى دائرتها (أنوريس) ، كانت تعتبر كغزاة للبلاد الأجنبية وقاهرة للبدو^(١٣) . مما يدل على أن الصفة التي تعلق على (أنوريس) أو على من اتخذ شخصيته هي صفة محارب . حتى أن الأغريق ساووه بالمهم (آرس)^(١٤) . على أن (يوسكر) وقف عند هذا الحد وشغل بالتدليل على الصلة بين (قصة أنوريس) وبين قصص (حوراس) . وبذلك لم يدل طابع العصة الحربية والسياسي ما يستحقه من جلاء وتفصيل وبقي كثير من معالمها عامضاً في حاجة إلى الشرح .

إلى جانب الصفة الحربية يمثل القصة أصبحت بلاد النوبة أو بالأحرى صحراؤها الشرقية مسرحاً لحوادث القصة ، وهي مقر بطلت^(١٥) وإليها سار (أنوريس) أو من قام بدوره ، وبها ارتبطت صفاته الحربية^(١٦) . حقا لقد ألمح (يوسكر) إلى أن (كنست) التي دلل على أنها الصحراء الشرقية لبلاد النوبة^(١٧) ، كانت وطن السباع^(١٨) ، على أن هذا وحده لا يكفي للتدليل على ما أصبح لبلاد النوبة من شأن في هذه القصة ، وخاصة إذا لاحظنا أنه كان لا يزال يكثر في صحارى مصر حتى في عهد الأسرات مختلف أنواع الحيوان ومنها السباع على نحو ما أولفنا من قبل ، كما أنه لا يكفي أيضاً للتدليل على ما أصبح لبطل القصة من صفة

Junker, op. cit., S. 2, 3, 5, 55, 57-8. (١)

Ibidem, S. 3, 102. (٢)

Ibidem, S. 50-1. (٣)

Ibidem, S. 3, 58. (٤)

Ibidem, S. 8, 10, 69, 71 ff. (٥)

Ibidem, S. 9, 10, 68-9, 77, 95, 102. (٦)

Ibidem, S. 78 ff. (٧)

Junker, Der Auszug..., S. 29. (٨)

حرية ترتبط ببلاد النوبة ، إذ مما لا يخلو من دلالة كبيرة أن (أوهنسوفس) الذى يتخذ شخصية (أنوريس) فى بعض النصوص كان يعتبر (طارد الأعداء من مصر) ^(١) وأنه الأسد الجنوبي الذى يحمى الحدود فى الجنوب ^(٢) ، وفى الغالب ما يشير إلى بعض الأزمات والأخطار ، إذ جاء عنه أنه «الرفيق الجميل فى (اباتون) ، ذو الفخذ القوية فى وقت المحنة ^(٣)» . ومن هذا القبيل أيضاً ما جاء عن (نحوت سيد نبس) الذى يتخذ شخصية (أنوريس) فى بعض النصوص ^(٤) ، فقد ذكر عنه أنه «الحاكم الطيب لبلاد الجنوب الذى يبعد النوبيين عن مصر ^(٥)» وأنه «هو الذى يبعد النوبيين عن (عين رع) (مصر) ^(٦)» . إلى جانب هذا تصور (بردبة هارس) السحرية (أنوريس) كمحارب البرابرة وتذكر عنه أنه أخضع سكان المغاور النوبيين وأنه دبح بدو آسيا ^(٧) . ومما يلفت النظر أيضاً ما أشار إليه (يوكرا) من علاقة بين (أنوريس) وكل من (سيد) و (حا) ^(٨) . وقد كان (سيد) يعتبر محارباً وحامى الدولة وحارس الحدود الذى يصق الأسيويين ^(٩) . كما كان يعتبر أيضاً سيد الشرق ^(١٠) . أما (حا) فقد جاء عنه أنه هو الذى يصق الأسيويين كما كان يقدم لملك الحنجر لذبح الشعوب الأجنبية ^(١١) . فإذا لاحظنا أن (سيد) و (حا)

Junker, Der Auszug..., S. 41.

(١)

Junker, Die Onurislegende, S. 102.

(٢)

Ibidem, S. 7.

(٣)

Ibidem, S. 8 ff.

(٤)

Ibidem, S. 10.

(٥)

Ibidem, S. 73.

(٦)

Ibidem, S. 51.

(٧)

Ibidem, S. 53.

(٨)

Ibidem, S. 47.

(٩)

Ibidem, S. 48.

(١٠)

وكان يعبد فى المنطقة العتري من مقادسات الوجه البحرى وذلك فى «دفعة واحدة»

جنوب غربى «فقوس» . انظر :

K. Sethe, Urgeschichte und aelteste Religion der Aegypter, §§ 19, 68.

Junker, op. cit., S. 18.

(١١)

وكان يعبد فى المنطقة الغربية من مقادسات الوجه البحرى ، وهو يمثل صغراء ليل

K. Sethe, op. cit., § 20.

أو جزءاً منها . انظر :

كانا يبدان في شرق الوجه البحرى وغربه حيث كانت تكثر عارات البدو واعتداءاتهم أدركنا العلاقة بين ألفابهما وبعوتهما وبين الأحداث التى كانت تعرض لها حدود مصر من قبل الأسويين والدييين . لهذا لا نخطئ إذا قلنا إنه يتجلى فيما أسلفنا ذكره من ألقاب (أوريس) أو من اتخذ شخصيته . صدى الأحداث التى تعرضت لها حدود مصر فى الجنوب من قبل بلاد النوبة . إلى جانب هذا لقد جاء عن بطلقة القصة أنها «تحمى بلاد النوبة وقد تحول قلبها إلى بلاد (حوراس) (مصر)»^(١) ، كما أنه ورد ذكر بلاد النوبة^(٢) وإلها (ددون)^(٣) فى متون الأهرامات من أواخر الدولة القديمة وذلك فى مناسبات مختلفة ، ومما جاء فيها عن الملك المتوفى أنه «النور العظيم الذى صرع كنست»^(٤) ، وفى موضع آخر يحيى الملك أربعة آلهة جاء عنهم أنهم يرصون عندما يرون ساكنة (كنست) وأنهم يطردون الغيوم من أجل السلام^(٥) . ولقد سُمى إله الشمس فيما بعد «نور كنست»^(٦) . وفى هذا كله ما يدل على أن علاقة مصر ببلاد النوبة وما تعرضت له من أحداث قد تركت أصداءها فى متون الأهرامات وغيرها ومنها (قصة أوريس) . على أنه لا سبيل الآن إلى تعيين الأحداث بالذات التى تركت صداها فى هذه الفصحة على وجه اليقين ، غير أنه مما يعين على تقدير هذه الأحداث معرفة طبيعة بلاد النوبة وصلاتها بمصر على وجه الأجمال منذ أقدم الأزمنة .

لا شك أن الأرض الصالحة للزراعة فى الوقت الحاضر فى بلاد النوبة السملى تعدى شريطاً ضيقاً على جانبي النهر مما يجعل فلاحه الأرض محدودة فى هذه المنطقة ، وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى قلة المدن والآلهة بالسكان وابتعاد

Junker, *op. cit.*, S. 98, Anm. 2; 111; vgl. auch S. 134. (١)

K. Sethe, Die altägyptisch. Pyramidentexte. §§ 126, 280, 1141, 1.45, 1541. (٢)

Ibidem, §§ 904, 1476. (٣)

Ibidem, § 121 b. (٤)

Ibidem, § 1207 (= Junker, *op. cit.*, S. 79). (٥)

Junker, *Der Auszug...*, S. 24. (٦)

بعضها عن بعض كما أدى إلى فقر الأهالي المدقع . ولم يكن الأمر في الزمن القدم يختلف كثيراً عما هو عليه في الوقت الحاضر . لذلك كانت ولا تزال بلاد النوبة بطبيعتها ترتبط في حياتها أشد الارتباط بمنطقة الوادي الحبيب في مصر . على أنه مع فقر بلاد النوبة من الناحية الزراعية فقد كان اندهب بكثرة في مرتعاتها الشرقية مما جعل لها قيمة كبيرة في نظر المصريين طوال عصورهم القديمة ^(١) . كما كان لوجود صخور الحرايت والدبوريت وغيرها في صحاريها ما لفت نظر المصريين إليها لأهمية هذه الصخور في صناعة الأواني والمائيل وتشيد المعابد والمقابر . علاوة على هذا لقد كانت بلاد النوبة بطبيعة موقعها لطريق الطبيعي لمنتجات السودان إلى مصر ، إذ كان لا بد للموافل أن تجاز ودينها حاملة بضائع أفريقيا ومن أهمها العاج والابنوس وريش الزمام وجلود الحيوانات . وكانت تنزل في الصحراء الشرقية حتى البحر الأحمر قبائل من البدو كل من شأها الاعارة باستمرار على طرق الموافل وعلى السكان المقيمين في بلاد المتنازة على صفى النيل . وكان هؤلاء السكان يؤفون مع سكان الوجه القبلى في عهدى « البدارى » و « هادة الأولى » وحدة جنسية وثقافية ^(٢) . وقد أثبتت الكشف الأثرية أن النوبيين امتدت مواطن إقامتهم في الجزء الجنوبي من مصر شمالى « أسوان » ، حتى أن المقاطعة الأولى من مقاطعات الوجه القبلى كانت تسمى « أرض النوبيين » ^(٣) .

G. Schweinfurth, Die Wiederaufnahme des alten Goldminen-Betriebs in (١)

Aegypten und Nubien, in Annales du Service des Antiquités, t. IV, p. 278 ff ;

J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, I, § 602 ; II, 494-5, 538-9, 880, 1035 ; J. H. Breasted, A History of the ancient Egyptians, 1931, pp. 142, 154, 155, 235-6, 238-9, 241 ; E. Meyer, Geschichte des Altertums, I. Bd. 2. Hälfte, 1921, § 225.

G. Bruns and G. Caton-Thompson, The Badarian Civilization, London (٢) 1928, p. 40 ;

H. Junker, Die Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur in Aegypten (Festschrift fuer P. W. Schmidt, Wien 1928), S. 266-69 ; H. Junker, und L. Delaporte, Die Völker des antiken Orients, 1933, S. 10 ; H. Junker, Tschelke, S. 10.

H. Junker, Bericht ueber die Grabungen der Akademie der Wissenschaften (٣)

in Wien auf den Friedhofen von El-Kubanih-Sued, Wien 1919, S. III ;

J. H. Breasted, A History of the ancient Egyptians, 1931, p. 40.

وإننا وإن كنا لا نعلم شيئاً عن الأحداث السياسية والحربية بين مصر وبلاد النوبة في العصور السحيمة ، إلا أنه مما يلقي عليها بعض الضوء علاقة مصر بهذه البلاد في عهد الأسرات ^(١) . ومنها يتضح أنه ظلت تتجاذبها طوال العصور التاريخية للعديبة الصلات المختلفة ، وأن مصر كانت تحرص دائماً على تمكينها من استئثار مناحم الذهب في صحراء النوبة الشرقية ، كما كانت تحرص أيضاً على تأمين طرق العوافل لتضمن بذلك استيراد حاصلات بلاد النوبة والأقطار الجنوبية . وقد كان لما يمتاز به سكان بلاد النوبة من صفات حربية أثره في تجنيدهم بحراسة وفي ورق الجيش اساعدة ^(٢) . ولذلك كانت مصر مضطرة دائماً الى اتخاذ الثورات في هذه البلاد والى ردع بدو الصحراء وكبح غاراتهم ورد عدوانهم مما اقتضاها جهوداً حربية مستمرة . ولا يظن أن الأمر كان على عيض ذلك مما أدى في عصور ما قبل الأسرات ، وخاصة إذا لاحظنا أنه كانت تجمع مصر وبلاد النوبة في البداية كما ذكرنا وحدة جنسية وثقافية ، وأن مصر نفسها في تلك العصور كانت حافلة بالأحداث المختلفة التي تركت آثارها واضحة في أساطيرها وعقائدها .

ومع هذا يلاحظ أنه ليس فيما حفظ لنا من نصوص (قصة أنوريس) ما يشير صراحة إلى أية موقعة حربية أو إلى علاقة مصر ببلاد النوبة . على أنه لا يجب أن نكون لهذا شأن كبير ، مما يدعى أن ما نرى أن ما حفظ لنا من القصة لا يعدو في الغالب شذرات متفرقة هنا وهناك على جدران المعابد من العصر

- (١) راجع : A. E. P. Weigall, A Report on the Antiquities of Lower Nubia, Oxford 1907, p. 1 ff. ; G. A. Reesner, Archaeological Report, on The Archaeological Survey of Nubia, Report for 1907-1908, vol. I, Cairo 1910, p. 331 ff. ; G. Roeder, Die Geschichte Nubiens und des Sudans, in Klio, Bd. XII, S. 58 ff. ; H. Junker, El-Kubanieh-Sued, S. 9 ff. ; El-Kubanieh-Nord, S. 111 ff.
- (٢) A. Erman, Aus den Papyrus der königlichen Museen, Berlin 1899, S. 91. (٣) L. Klebs, Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reiches, 1922, S. 159 f. ; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I, Bd. 2. Hälfte, 1921, § 241, 244, 251, 287 ; 2. Bd. 1. Abt. 1928, S. 137 ; J. H. Breasted, A History of the Ancient Egyptians, 1931, p. 82, 120-1, 123.

« اليوناني الروماني » ، وأنه من الطبيعي أن يكون الزمن قد عني على ذكرى تلك الأحداث ، فرببت من القصة ولم يبق منها فيها إلا صداها . يضاف إلى هذا أن ما غلب على القصة من طابع الحضارة المصرية مما سندل عليه فيما بعد ثم تأويلها تأويلاً فلكياً لا بد أن ساعد على إغفال هذه الأحداث . على أنه من الجائز أيضاً أنه لم تكن هناك ضرورة تدعو إلى تسجيل ما يكون قد أبقى عليه الزمن منها على جدران المعابد المتأخرة اكتفاء بتسجيل ما يتسق وتعدس أبطال القصة وميتفق أيضاً مع ما يقتضيه النفس على الجدران من إجمال واختصار . ومن الجائز أيضاً ولعله أكثر احتمالاً أن طبيعة علاقة مصر ببلاد النوبة أو بعبارة أخرى طبيعة الأحداث التي تركت صداها في القصة لم تكن تدعو في الأصل إلى أكثر من التلميح والإشارة المقتضبة ، لأنها لم تكن تعدو حد المناوشات والحملات التأديبية ، إذ كان من طبيعة بدو الصحراء كما ذكرنا الإغارة لنهب ثم الفرار في وياقي الصحراء . مما كان يتعذر معه الالتقاء بهم في مواقع فاصلة حاسمة ، يمكن أن يتردد صداها قويا وانحيا في وعي الزمن . حتى كان يمكن أن يترك هذا أثره وانحيا كذلك في القصص والأساطير . وإنما لنجد مصداق ذلك في (قصة حوراس إله ادفو) ^(١) . وفي بدايتها ما يشير إلى أن (حوراس) كان في حملة حربية في بلاد النوبة ، على أن ذلك لم يذكر إلا باقتضاب شديد على عكس ما جاء في هذه القصة نفسها عن معارك (حوراس) وحروبه في مقاطعات مصر ^(٢) . وإذا كانت حروبه هذه ترجع إلى أحداث سياسية ومواقع حربية ^(٣) ، رددت أصداها الأيام وأضفى الزمن على أبطالها ثوب القداسة وصفت الآلهة فتناقلها المصريون في إطار اسطوري ، فإن في الإشارة إلى الحملة الحربية في بلاد النوبة ترددا لصدى علاقة مصر ببلاد النوبة كما أن في اقتضاب ذكرها ما يشير إلى طبيعة هذه العلاقة على نحو ما وصفنا .

Junker, Die Omureislegende . , S. 28 . E. Naville, Textes relatifs au Mytho (١)
d'Horus, 1870.

Junker, op cit., S. 15.

Ibidem, S. 20, 38, 60

(٢)

(٣)

إلى جانب هذا لقد أشار (يونكر) إلى أن (قصة عين حوراس المقتبسة) كانت أصلاً (لقصة عين حوراس العنقي) ^(١١)، فإذا كانت القصة الأولى قد حكت في الأصل حول بعض الأحداث السياسية في مصر ^(١٢)، فإنه يبدو من المعقول أن القصة الثانية ذات طابع سياسي ورثته عن القصة الأصلية. ولما كانت قصص (حوراس) وخاصة (قصة عين حوراس العنقي) قد تركت أكبر الأثر على (قصة أنوريس) ^(١٣) فإنه من المعقول أيضاً أن هذه القصة ذات طابع سياسي. ومع ذلك يبدو أننا أمام ثلاثة احتمالات، إما أن تكون صلات مصر ببلاد النوبة قد تركت صداها مباشرة في (قصة أنوريس) الأصلية قبل امتزاج بطلها بالاله (حوراس) وتأثره بما حيك حوله من قصص وبذلك أصبحت (قصة أنوريس) ذات طابع سياسي. ساعد على انسافها مع قصص (حوراس) وخاصة (قصة عين حوراس العنقي). أو أن تلك الصلات وما لازمها من أحداث قد وجدت صداها أول الأمر في (قصة العين العنقي) ومن ثم إلى (قصة أنوريس). أو أنه كانت هناك قصة مستقلة تردد فيها صدى علاقة مصر ببلاد النوبة، امتزجت بها (قصة أنوريس) الأصلية ثم اتسفت بعد ذلك مع ما حيك عن (حوراس) من قصص. غير أن ما لدينا من نصوص لا يسمح بترجيح أحد هذه الاحتمالات على غيره.

على أية حال نستطيع في ضوء صلات مصر ببلاد النوبة أن نفهم كثيراً من عناصر (قصة أنوريس) على أحسن وجه، فيمكن مثلاً أن نفهم كيف تسنى أن تصح بلاد النوبة أو تحراؤها الشرقية مسرحاً للقصة وموطناً لبطلتها، كما يتيسر فهم ابتعاد بطانة القصة عن أبيها ^(١٤) وإقامتها في بلاد النوبة حافدة عليه ^(١٥) مولية طهرها

Junker, *op. cit.*, S. 134.

Ibidem, S. 139-40.

Ibidem, S. 134, 143 ff.

(١١)

(١٢)

(١٣)

^(١٤) لاحظ «يونكر» أن ما حدث من هبوط عن «قصة العين العنقي» لا يمكن بعدل السند الذي من أجله يتمتد العين عن صاحبها وذلك لأن الغرض الأساسي إنما كان رسمها ومصاحبها (Junker, *op. cit.*, S. 134). حتى أنه إذا كانت هذه القصة صدى لأحداث سياسية كما ذكرنا فعمل ابتعاد العين عن صاحبها كان في الأصل يكتفي عن انفصال الوجه القبيح عن الوجه البحري في حكومة مستقلة وربما عن انتقال بلاد النوبة عن مصر.

W. Spiegelberg, *Der aegyptische Mythos...*, S. 680.

(١٥)

إلى مصر غصبي، مما أنساها محاسنها ومبرراتها حتى دعا الأمر إلى وضعها لها وعرضها عليها من جديد^(١) . وبذلك نحول قلبها إلى مصر وأخذت مع أخيها^(٢) . ولعلنا في هذا الصوء أيضاً نستطيع أن نفهم على الوجه الصحيح ما لاحظته (يونكر) من أن بلاد النوبة كانت تلقب (البعيدة) على نحو ما أشير إلى بطلان الفصة في اسم أخيها (أنوريس) (جالب البعيدة)^(٣) ، كما نستطيع أن نفهم كثيراً من ألعاب (أنوريس) أو من قم بدوره وكيف اعتبر (طارد الأعداء من مصر) والأسد الجنوبي الذي يحمي الحدود في الجنوب و (الذي يبعد النوبيين عن مصر) كما يمكن أن نفهم معنى اتحاده بأخته^(٤) واحتضانه إياها^(٥) . وأخيراً لعل فيها جزء عن ترسية بطلان الفصة ومصالحاتها، وفيما ذكر في بعض النصوص من أنها جلبت إلى مصر لحماية أبيها^(٦) . ومن أنها تملأ دار أبيها بمقتنياتها الجميلة^(٧) ما يشير إلى تهديّة الثورات التي كان يكثر قيامها في بلاد النوبة، ورد عارات لبدو عنها، وإلى تجنيد لفرق المساعدة في الجيش المصري من قائلها، وإلى استيراد منتحاتها .

(١) يذهب «يونكر» إلى أن بقية الفصة في الأصل اسم أخية - كما في مصر الحديثة - وأنها بعد ما عدت عن الله الصوء وأبوه صارت تعتبر باسم كاتما حيرحت من مصر . في نوبت أبيها - وهو يرى أيضاً أن في هذه في «بردية لين» - من أن نوبت أبيها بعد أن كانت قد أولها مهرها، من أن مع أبيها بوضف عرس مصر ومع المهر شبيب مصرى، لأبيها إذا كانت في مصر في الزمن الأول فقد كان يجب أن يعرف به بلادها ومتجاتها . وهو يزيد على ذلك بأن القصة حسب ما جاءت في «بردية لين» حاولت عيني هذا الدافق بأن بطلان الفصة است محاسن مصر وما ينعقد من أن مصر - سمح بالقول - كانت هذه رواية محتمة . عني أنه في ضوء ثلاثة مصر - بلاد الله به يكن به ما جاء في هذه البردية دون الحاجة إلى أن نذهب إلى ما ذهب إليه «يونكر» .

Junker, op. cit., S. 7.

(٢)

Junker, Der Auszug..., S. 25; Junker, Die Onurislegende, S. 78, Anm. 1.

(٣)

Junker, Die Onurislegende, S. 8.

(٤)

Ibidem, S. 7, 117, 118.

(٥)

Ibidem, S. 95, 96, 97, 98.

(٦)

لاحظ «يونكر» أن احصارها مساعده أبيها وقت البدة دافع غير أصيل في القصة . ومع هذا يلاحظ أن النصوص المختلفة تحفل بكثير من أوار هذا الغرض مما يدل على ما كان له من شأن .

Junker, op. cit., S. 111.

(٧)

يبقى لنا بعد هذا أن نتساءل عن عصر الأحداث التي تركت صداها في هذه
 القصة ، أكان ذلك فيما قبل عهد الأسرات أم في المصور التاريخية القديمة ؟
 في الواقع لا سبيل إلى تحديد ذلك على وجه اليقين ، على أنه ليس من شك في أنه
 سابق لتأويل القصة تأويلاً فلسفياً . ولم يكن هذا التأويل لم يحدث إلا بعد
 امتزاجها واتساقها ببعض ما حيكت حول (حوراس) من قصص ترجع حوادثها
 إلى تصور ، قبل الأسرات ، لذلك ليس هناك ما يمنع من الاعتماد بأن هذه
 الأحداث إنما ترجع أيضاً إلى تلك العصور . على أنه من جهة أخرى ليس
 ثمة ما يمنع من أن علاقة مصر ببلاد النوبة في عهد الأسرات وما صاحبها
 من أحداث ، إن لم تكن قد تركت صداها مباشرة في هذه القصة ، فقد ساعدت
 على الأفل على احتفاظ هذه القصة بصدى الأحداث القديمة وأمل هذا يجد
 ما يؤيده في بعض ألفاظ القصة وبطلها ، إذ تبدو كأنها صياغة جديدة تعتمد
 على ذكريات حديثة العهد ^(١) .

بعد هذا كله لا يزال لمقصدة طابع يغلب ما عداها ، إذ مما تجدر ملاحظته
 أن سائر ما حفظ لنا منصوص يضاف على بطل القصة في بلاد النوبة طابعاً قوياً
 من الضراوة . وقد عرف فيها (نحوت) هذه الطبيعة ، فأخذ بروضها وبقص
 في رصيدها . ويرى (بونكر) أن رضية بطل القصة عنصر دخيل على النصبة الأصلية ،
 اكتسبته من امتزاجها « بقصة عن حوراس النضبي » ^(٢) ، على أنه مهما يكن من أمر
 فانه لا يكاد يتطرق الشك إلى أنه أصبحت له دلالة في « قصة أنوريس » .

و.. تكاد بطل القصة تهبط أرض مصر حتى تستحيل إلى غزال وديع ^(٣) ،
 وفي ماء « بحيرة المقدسة » تنحدر ^(٤) ، ومن ثم تستحيل إلى امرأة جميلة بارعة

^(١) بعد هذا ما لاحظناه « بونكر » من عدم في اسمه بعض لآلهة وتفسير في خلال
 العصر اليوناني الروماني . انظر : Junker, op. cit., S. 70.

^(٢) Ibidem, S. 128 9.

^(٣) Junker, Der auszug..., S. 46 ; Junker, Die Onurislegende, S. 73, Anm. 5 ; 89-90.

^(٤) Junker, Die Onurislegende, S. 105, 108 ; vgl. auch S. 127.

الجمال والعمام . وقد ذهب (زينا) إلى أن هذا التطهر لا يبدو الاستحسان في ماء النيل ، على أن (يونكر) أضاف إلى ذلك أنه ربما كان من الواجب أن تطهر إلهة الصحراء قبل دخولها البلاد المتحضرة^١ ، كما لاحظ أنه ربما كانت هناك علاقة بين تطهرها وبين تطهير (عين حوراس)^٢ ، وأشار إلى أن بعض النصوص تقرر أن تطهر الإلهة وبين تبريد حرارتها وحميا طبيعتها ، على أنه رأى أيضاً في تبريد سورة الإلهة طابعاً غير أصيل في (قصة أنوريس) اشتقته من (قصة العين الفضي) ، كما رأى أن في سورة الإلهة وحميا طبيعتها تبريراً رمزياً ، ولذلك ذهب إلى أن المراد من تبريد سورها في البحيرة ممدسة هو قتل كل شيء تهدئة غضبها^٣ . على أنما مع ذلك ملاحظ أنه من الجائز أيضاً أن تبريد سورها يرجع إلى (قصة أنوريس) الأصلية . ثم كان يتفق وعبادة إلهة النوبة ، ومن الجائز أيضاً أنه يرجع إليها كذلك بعد أن تركت لها الأحداث لسياسة بين مصر وبلاد النوبة صداها . وفي هذه الحالة يبدو واضحاً أنه قد كنى بتبريد سورة الإلهة عن تهدئة لثورات في بلاد نوبة . على أية حال ملاحظ في تراكيب القصة وعباراتها أنها أصبحت تسم على معان وأفكار رمزية ، أخرجتها عن المعاني الأصلية . وثوابها إلى أغراض ومعاني جديدة . لذلك يبدو من غير المستبعد أن تطهر الإلهة في البحيرة لممدسة أصبح في هذه لقصة ذا معنى رمزي ، كنى به عما أزال عن بقية لقصة أوصار حبابها في لصحراء ، مما أحاطها إلى امرأة فاتنة الجمال^٤ . على نحو ما استنتجت

(١) على نحو ما تطهر « سنوهي » عند وجوعه إلى مصر من سحره .

Junk. op. cit. ١٢٩.

(٢)

Thieme ٨ ١٢٦ ff.

(٣)

(٤) أشار « يونكر » إلى أنه تحت تأثير « قصة حنخور » و« مراح » « حبوب »

و « حنخور » و « سميت » معاً لم تعد الإلهة التي كانت في مصر مؤفة صرية ربما أصبحت في شكل أنثى « كحانخور الجميلة » (Junker, op. cit. ٤٠ 67, 89, 165, 190.)
وانتا وإن كنا لا نذكر أثر التصويرات واقصص الديانة بعضها على بعض ، إلا أننا نرى إلى جانب ذلك أنه لا يجب تقليل من شأن أثر الحضارة المصرية على هذه التصويرات والقصص كما سيتضح فيما بعد .

إلى غزال وديع بمجرد هبوطها أرض مصر. على أنه مهما يكن من أمر فانه يلاحظ أن هناك اختلاف وانحاً في طبيعة بطاقة القصة قبل وبعد دخولها مصر^(١)، فقد غدت في مصر الزوجة الحيلة^(٢) والأخت الحناء^(٣) كما أصبحت إلهة الحب والطرب^(٤). لهذا لنا أن نتساءل عن السر في ذلك الاختلاف الظاهر في طبيعتها، وعمّا إذا كان المصريون قد كنوا بذلك عن بعض المعاني في المراحل الأخيرة من تطور القصة.

بدل سائر ما حفظ لنا عن المصريين على روح متحضرة وحدث صدها في قصصهم وأساطيرهم وعنايدهم الدينية. وإيه لتكفينا هنا الإشارة إلى أن تصوراتهم الدينية تتفق مع حياتهم المادية المسألة^(٥)، وتخلو بصفة عامة عما يثير الرعب والفرع. ويرجع أيضاً إلى تلك الروح المتحضرة الحركة العامة في الفن المصري. التي جنبحت عن تمثيل الآلهة في شكل حيواني تام، وآثرت تمثيلها بجسم إنسان ورأس حيوان. والتي بلغت تمامها في بداية عهد الاسرات^(٦). وإذا كنا في الوقت الحاضر نجهل ملابس هذه الحركة وطروفيها. فليس من شك في أنها تدل على روح أرقى حسارة وأكثر تدم، مما يدل عليه تمثيل الآلهة على شكل حيوان تام. كما أنه كانت نحدوها الرعة في التوفيق بين صور الآلهة وبين ما ترويه القصص والاساطير عنها من أعمال وصفات. ولقد وفق الفنان المصري أعظم توفيق في تمثيل آلهته على النحو الجديد، فجاءت أشكالاً غاية في الاتساق تفيض حياة وقوة مما يدل على حسن ذوق وراعة فائقة^(٧).

Junker, *op. cit.*, S. 89-90, 165.

Ibidem, S. 8, 50, 80, 96.

Ibidem, S. 29, 89.

Ibidem, S. 128.

A. Erman Die Religion der Aegypter, 1934, S. 5.

A. Erman, Die Religion der Aegypter, 1934, S. 9; K. Sethe, *Urgeschichte...*, § 30 ff.

H. Schafer, *Von ägyptischer Kunst*, 1930, S. 30; K. Sethe, *Urgeschichte*, § 32.

ومما يتصل أيضا بموضوع فصتنا أشد الاتصال ما يلاحظ من أن الفنان المصري جنح منذ عهد بداية الأسرات عن تمثيل الحيوانات في حاشيتها الوحشية إلى تمثيلها في حالة الهدوء والاستقرار ، ويتجلى هذا بوضوح في تماثيل الأسد^(١) . وفي عهد بداية الأسرات كان هناك طرازان مختلفان لتمثيل الأسد الزابض ، أحدهما وهو الطراز القديم يشبه وقد رفع رأسه قليلا مكشرا عن أياحه ، في حين يستقر ذنبه على ظهره مباشرة في وضع غير طبيعي . يرجح أن الغرض منه تمثيل حركة الذيل عند العضب . غير أن طبيعة الحجر الذي صنع منه التمثال قد دعا إلى تمثيله في هذا الوضع^(٢) . أما الطراز الثاني أو الأسلوب الحديث فيشبه وقاهه مغلق وذنبه ملف في وضع جميل حول جابه الأيمن^(٣) . فإذا كان الطراز الأول يمثل الأسد في حاله الوحشية ، فإن الطراز الثاني ، الذي التزمه الفن المصري في جميع عصوره التاريخية ، قد نحاشي تمثيله على هذه الحالة ، وآثر تمثيله وقد هدأت شرته وسكنت وحشيته ، دون أن يفقد بذلك شيئا من طبيعته ، حتى ليخيل لناظر إليه أنه بالرغم من هدوئه وسكونه قد تتور وحشيته في أية لحظة من اللحظات ، مما يدل على أن التمثال قد قصد من ذلك أن يمتدح وقد ادخر قوته واكتن وحشيته بدلا من أن تمثل ضراوته للعيان في مطهر منه وانتصاب ذنبه . وليس من شك في أن الفنان قد صدر في ذلك عن روح عصره وما أفادته الحضارة المصرية من تقدم تنافى . ومما يتصل بهذا أيضا وله علاقة مباشرة (بنصصة أنوريس) أن الآلهة المصرية التي تمثلها المصريون في شكل لؤة كانت في الأصل ذات صفات مروعة وليسكنها

A. Scharff, Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens, II, 1929, (١)

S. 57, Abb. 40-42 Taf. 18; A. Scharff, in Handbuch der Archäologie, 2. Lieferung S. 449-50, H. Schaefer, Von ägyptischer Kunst, S. 15, 18, Taf. 43, 47 (1, 2), 51 (1), H. Kees, Die Befriedung des Raubtiers, in Zeit. f. aeg. Sprache und Altertumskunde, Bd. 67 (1931), S. 56 ff.

H. Schaefer, Von ägyptischer Kunst, S. 361, Anm. 16 b; F. Petrie, (٢) *Prehistoric Egypt*, Taf. VIII, 25, 27, 28; F. Petrie, *The Royal Tombs of the Early Dynasties*, II, Taf. VI, 3-4, F. Petrie, *Keftos*, Taf. V, 5, F. Petrie, *Naqada and Ballas*, 1896, pl. LX.

F. Petrie, *Abydos*, part II, 1903, pl. III, 23-28; F. Petrie, *Tombs of the* (٣) *Courtiers and Oxyrhynchos*, 1925, pl. VII, 1-5.

أخذت تفقد تدريجياً مع الزمن صفاتها الطبيعية^(١)، ومما لا يخلو أيضاً من دلالة كبيرة أن الإلهة (غات) ، وقد كانت إلهة العنات في سوريا ، عندما أصبحت إلهة مصرية ، انتهى بها الأمر إلى أن قدمت صفاتها الأصلية وغدت صورة الإلهة (إيزيس) مثال الزوجة المحلصة والام الرؤوم ، واتخذت (حوراس) ابناً لها^(٢) .

على أنه من جهة أخرى كانت القبائل التي تغطى الصحارى المحيطة بمصر لا تزال تعيش عيشة البداوة ، لا يجمعها نظام حكومي متحضر ولا تكاد تستقر على حال ، كما لم يكن لها نصيب من علم الحضارة ، التي تفتأ في طلائها المصريون آجلاً مديدة ، وإنما كانت تعيش على الكر والفر والنهب والسلب ، وقد لاقى المصريون من شرها وعدوانها الشيء الكثير طواف عصورهم القديمة ، مما كان يضطرهم من وقت إلى آخر إلى إرسال الحملات لتأديبها وكسر شوكتها في مواطن إقامها . وليس من شك في أنه كان لهذا بطبيعة الحال أثره على نفوس المصريين مما قوى اعزازهم بما وصلوا إليه من حضارة وقدم ، وزادهم شعوراً برفقهم على سائر ما جاورهم من الشعوب ومنها قبائل بلاد النوبة ، التي دعت الظروف الاقتصادية والتجارية إلى انصاعهم بها . وهذه القبائل لم يفدر لها أن تتدرج في مدارج الحضارة بقدر ما وسع ذلك سكان مصر ، إذ احتفظت بتفاتها وحضارتها القديمة مدة طويلة وخاصة في الأجزاء الجنوبية من بلادها ، حتى أنه كانت لا تزال تسود بينها في عهد الدولة القديمة في مصر حضارة العصر الحجري الحديث^(٣) . ومعنى هذا أن الحصار المصرية سببت حضارة بلاد النوبة وخلفتها وراءها منذ زمن مبكر . وليس من شك في أن توحيد أجزاء مصر فيما قبل عهد الأسرات ثم في بداية عهد الأسرات قد دفع بالحصارة المصرية خطى واسعة في مدارج التقدم . في حين كانت تنجاذب بلاد النوبة

A. Erman, Die Religion der Aegypter, 1934, S. 33 f.

Ibidem, S. 150.

H. Junker, Toschke, S. 10 ; H. Junker und L. Delaporte, Die Völker des antiken Orients, 1933, S. 10.

بطبيعة بلادها وسكانها عوامل التفرقة واختلاف . على أن ما كانت مصر تحوزه من تقدم كان يجد صداه وإن كان متأخراً في بلاد النوبة . ومنذ الدولة المتوسطة على الأقل عمد ملوك مصر إلى استعمار بلاد النوبة السفلى وصنعها بطابع مصرى . وقد نجحوا في ذلك إلى حد بعيد وخاصة في الدولة الحديثة ، فأنشئت فيها المدن والحصون ، تقوم فيها المعابد تبعد فيها آلهة مصر وملوكها وملكانها وتعلم الصنائع النوبيون الفنون والصناعات المصرية . وفي عهد « رمسيس الثانى » بلغ صنيع بلاد النوبة لسفلى بالصابع المصرى غايته ^(١) . لهذا لا غرابة إذا كان المصريون وخاصة في الأزمنة القديمة قد رأوا اختلافاً كبيراً بينهم وبين سكان هذه البلاد ، تمثلوه فرقاً بين الحضارة والبداءة وبين الوداعة والضراوة .

من هذا كله نستطيع أن نفهم ما يدل عليه الطابع القالب في « قصة نوبس » . وهذا الطابع لا يتسق مع روح الحضارة المصرية أتم اتساقاً لحسب ، وإنما يعبر عنها أجل تعبير ويرزها قوية واضحة إزاء بداءة بلاد النوبة التى تمثلها بطلانها . ولعل هذه الروح تتجلى بوضوح فيما جاء عن (نخوت) وخاصة في (ردية ليدن) من أنه أخذ يستهوى بطلانة العصة بأحدثه الحميلة وقصصه المختلفة وانه قدم لها طعاماً مصرى كان له عليها أثر كبير ^(٢) ، كما يتجلى أيضاً في تحول بطلانة العصة إلى غزال وديع بدخولها مصر وفي استقبالها استقبالاً رائعاً وفي تبريد سورة طبيعتها . ثم فى استنجاتها إلى امرأة جميلة ^(٣) . وفى هذا كله ما يدل على صورة يخالف تماماً الصورة الأصلية للقصة ^(٤) ، حتى أنه يبدو واضحاً أن تعدم الحضارة المصرية وتطور المعابد ونصصورات الدينية قد أفصا

J. H. Breasted, The Temples of Lower Nubia, in Amer. J. of Semitic Languages, 1906, p. 1 ff ; J. H. Breasted, A History of the ancient Egyptians, 1931, pp. 249, 316 ; E. Meyer, Geschichte des Altertums, 2. Bd. 1. Abt. 1921, S. 79 ff., 141-2, 293 ff. A. Erman, Life in ancient Egypt, p. 504.

W. Spiegelberg, Die ägyptische Mythos..., S. 881-2.

Junker, Die Onurislegende, S. 89-90.

Ibidem, S. 163.

(٢)

(٣)

(٤)

على عناصر لصلة العديعة روحاً جديدة أخرجتها عن معانيها الأصلية وأولتها إلى . يتفق وما أفادته الحضارة المصرية من تقدم . وبذلك تبدو هذه القصة بما يقابل فيها من طابع وبما أصبحت تدل عليه من معاني وتصورات ، أنها قصة الحضارة المصرية .

ومع هذا يلاحظ أنه يفهم من النصوص المختلفة . أنه بالرغم مما اكتسبته بسبب الصلة من وداعة ومسيهر فإن . فهي لا تزال تحتفظ إلى جانب ذلك بطبيعتها المصارية ^(١) . فهي الالهة التي تصحك وتغيب وهي (بست) في حالة الرضاء ، وهي (سخت) ^(٢) في حالة السخط . وهي الالهة ذات القلب المرح ، الذي يمد في حالة الغضب . وهي ذات البين الوصاحين اللتين تضحيان بشراً ، فإذا نظرت إلى تخايها ردها بعينين صاريين . محتغنين بالدم ، يقدحان الشرر . وهي سيدة النساء ، والاخت الحساء . والزوجة الحيلة ، وتاج أيها ، والالهة المحبوبة عند النساء . وإلهة الحب والموسيقى والطرب ، تغني لها الاعاني الشجية ، ويؤدي منها الرقص المنع ، وبحرق لها لبخور العطر ، ويحلي رأسها بأكاليل الزهر . ومع ذلك فهي سيدة الاله والرب ، زعيمة الشياطين المردة ، يطيب لها أن تخرج من دمه أعدائها ، وأن تطلق جسدها بدمائهم . وهي التي يرتعد منها الناس إذا أرسلت على الجبال شواط آفاسها ، والتي يخشون غضبها ويطيب لهم رصاصها . لذلك كان لابد من ارضائها على الدوام ، فما كان ينبغي أن يفقد من أمامها النبذ ولا يعذر لها منه كل يوم قدر واف تفضي حاجتها منه بقدر ما هي سيدة السكر والنشوة الدائمة . وحتى في حالة رصاصها بما يبذل لها ، لم تكن

Junker, Der Auszug... S. 7-8.

(١)

(٢) بست (بست) الاله برأس نطه ، كان مقر عبادتها في « بويط » (تل بسط) ، وكانت تعتبر الاله الحب كما كانت تمثل القوى النافعة للشمس .

(٣) سخت الاله برأس لبوة ، اتخذها « بتاح » الاله « منف » زوج له ، وكانت تختار بعنانها الضارية وجها لسفك الدماء ، ولذلك بطن أنها كانت تمثل أيضا القوى المهلكة للشمس .

ضراوتها لتتخفى ، لأنها لم تكن لتنهج إلا . بشوة العوة والرقص الحامض
والضحايا الدامية .

في هذا كله تتجلى الطبيعة المزدوجة لبصة العصاة . وليس من شك
في أن ضراوتها أثر باق من طبيعتها وحياتها الأولى في القصة الأصلية ،
أبقت عليها الأليم ، واستبقاها المصريون بما عرف عنهم من شدة محاصرة
على النديم . واستبقتها التصورات الدينية المحافظة وما كانت تتمصيه العادات
من رهبة ورجاء ، وخوف وأمل . وهي مع هذا تتسق أتم اتساق مع ما تنصورت
إليه القصة في أكثر مراحلها ، فهي إلى جانب ما تدل عليه من الصفات الطبيعية
للبيئة ، توائمت لثورات وعارات البدو في بلاد النوبة مما اقتضى مصر جهودا وأعباء
عظيمة . وهي تمثل أيضا أحسن تمثيل بداوة صحراء النوبة إزاء الحضارة المصرية ،
وتبرز هذه الحضارة في صوء قوى واضح . ولعله يتمثل أيضا في صراوة بطانة
القصة ووداعتها استعمار مصر لبلاد النوبة وتمصيرها مع كثرة قيام الثورات فيها
وتعرضها لمارات البدو . وأخيراً لعل في هذه الطبيعة المزدوجة ما يتفق وما ذكرناه
عن ثنائيل الأسد في عهد الأسرات من احتفاظها بما يوحى بهوة الأسد الطليعة
بالرغم مما يبدو على مظهرها من سكون واستقرار .

يتضح من هذا كله أنه يتردد في (قصة أنوريس) صدى حياة الصيد ،
التي كانت من أهم مشاغل المصريين في عصورهم المختلفة ، كما أنه يتردد فيها أيضاً
صدى علاقة مصر ببلاد النوبة وما تعرضت له هذه العلاقة من ثورات وحروب .
وقد أفاض الزمن على هذه القصة قداسه فكساها ثوباً جديداً من المعاني
والتصورات وبذلك غدت تمثل الحضارة المصرية إزاء بداوة بلاد النوبة وتكفي
عن تمصير هذه البلاد وتمدينها . ولقد كسبت أيضاً مع الزمن معنى فلسفياً
بحيث صارت ترمز إلى اختفاء القمر ثم عودته إلى الظهور ، وهو ما يدل عليه
(يونسكر) . على أن هذا المعنى الجديد لم يستطع أن يححو المعاني القديمة ،

التي لا يتسنى فهمها على حقيقتها إلا في ضوء ما أسلفنا من اعتبارات . وعلى ذلك
فقد جازت هذه الفصّة عدة مراحل مختلفة تطورت فيها معانيها ومراميها . ولا يجب
أن يكون هذا مثاراً للاستغراب أو الشك وخاصة إذا قدرنا طول العصور التي
اجتازتها وتطور حياة المصريين وأفكارهم وعقائدهم مع شدة محافظتهم على تراثهم
القديم . وإذا كانت العبادات والعقائد المختلفة قد استطاعت أن تترك أصداءها
في هذه القصة على نحو ما أثبت الأستاذ (يوسكر) ، فليس من المستغرب أن
ترك الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية آثارها عليها أيضاً
في ظل تطور تلك العقائد والعبادات .

تم طبع هذا الكتاب بمطبعة جامعة فؤاد الأول
في ٢٨ من ربيع الأول سنة ١٣٦٦
الموافق ١٩ من فبراير سنة ١٩٤٧

محمد زكي خليل
مدير مطبعة جامعة فؤاد الأول

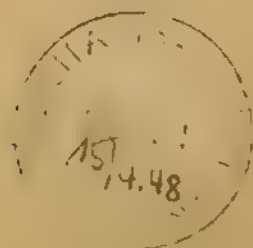
(مطبعة جامعة نواذالاول ٥٠٠/١٩٤٦/٣٠١)

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. VIII—PART II
DECEMBER 1946

FOUAD I UNIV. PRESS
CAIRO
1947



Back numbers of this Bulletin are available at
the following price for each volume:

| | P.T. |
|--|------|
| Vol. I (part 1) | 20 |
| Vol. I (part 2) | 5 |
| Vol. II (part 1) | 5 |
| Vol. II (part 2) | 5 |
| Vol. III (part 1) | 5 |
| Vol. III (part 2) | 5 |
| Vol. IV (part 1) | 5 |
| Vol. IV (part 2) | 5 |
| Vol. V (only part 1 was published) ... | 5 |
| Vol. VI | 48 |
| Vol. VII | 42 |
| Vol. VIII (part 1) | — |
| Vol. VIII (part 2) | — |

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in
May and December. All requests for copies should be made
to the Fouad I University Librarian, Giza. Communications
regarding contributions should be addressed to **Dr. Fû'âd**
Hasanein 'Ali, Editor of the Bulletin, Faculty of Arts,
Giza Egypt.

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. VIII—PART II

DECEMBER 1946

FOUAD I UNIV. PRESS
CAIRO
1947

CONTENTS

European Section:

| | PAGE |
|---|------|
| D. L. DREW | |
| Contact Between Apuleius and Lucian, Gods' and Marine Dialogues | 1 |
| M. VLADIMIR VIKENTIEV | |
| L'enfant-Gazelle et ses Anciens Sosics... .. | 7 |
| DR. FU'ÂD HASANEIN 'ALÎ | |
| Beiträge Zur Kenntniss Der Hebräi-chsamaritanischen Sprache | 19 |

Arabic Section:

| | |
|--|----|
| DR. 'ABD 'L WAHHÂB 'AZZÂM BEY | |
| Sawâniḥ Aḥmad al-Ghazzâlî | 1 |
| MUSTAFA AL-SAQQÂ | |
| Kilâ wa Kiltâ | 15 |
| DR. MUḤAMMAD FU'ÂD ŠUKRÎ | |
| A page from the history of modern Soudan | 27 |
| DR. ŠAUQÎ DĒIF | |
| The Book of al-Radd 'ala al-Nuhât | 59 |
| AL 'UMANÂ' | |
| Between art and literature in Egypt | 71 |
| DR. ZAKÎ MUḤAMMAD ḤASAN | |
| On the unity of the art of Egypt through the ages | 77 |
| GAMÂL MUḤAMMAD MIHRIZ | |
| The Attitude of Judaism towards Painting in Islam | 81 |
| DR. MUḤAMMAD ANWAR ŠUKRÎ | |
| Onuris the Story of the Egyptian civilization | 91 |

CONTACT BETWEEN APULEIUS AND LUCIAN, GODS' AND MARINE DIALOGUES

BY

D. L. DREW

Three ass-novels converge on the name of Lucian. And for Lucian's claim to *Lucius* or *Ass* it may be useful to set out in isolation the evidence showing that Apuleius' *Cupid and Psyche* was directly influenced by *Gods'* and *Marine Dialogues*. If the fact of such influence can be established, we have (failing sure evidence to the contrary elsewhere) sound reason to accept the tradition ascribing *Lucius* or *Ass* to Lucian.

It seems difficult to avoid recognising this influence and so, its almost necessary corollary. The two sets of Lucian's dialogues under consideration together contain no less than forty one pieces. But their united bulk is roughly no more than that of *Cupid and Psyche*—that is, quite insignificant—some twelve to fourteen thousand words perhaps. The nature and persistence of the contacts between two twelve thousand examples of imaginative literature from contemporary pens would seem to preclude any theory of accidental resemblances. Apuleius is the debtor. He has indeed borrowed from other works of Lucian's also. But it is by examining together the selected two small bodies of imaginative writing that the relationship here asserted may best be seen. Wherever else Apuleius had pastured in Lucian's fields, it was fresh from browsing on these dialogues that he came to his composing of *Metamorphoses* IV 28–VI 24.

I.—As is well enough known, both writers have the same trick of representing the Olympians as not merely human in their

passions, but contemporarily human in their habits and circumstances — the final *reductio ad absurdum humanum*. Both use this very old literary device to produce comedy rather than satire. In particular both make play with the feline courtesies exchanged between the female divinities and the position of Mercury (Hermes) as *fuctotum*.

In *Met.* VI 23 Apuleius exploits the parody-assembly of gods found in Lucian's *Gods' Assembly*. In *Met.* VI 24 the Olympian banquet follows closely the line of description used in Lucian's *Icaromenippus*.

II. Apuleius uses a (fully personified) talking Zephyrus, as Lucian in *Marine Dialogues* VII and XV.

In *Met.* V 22 and 23 Apuleius personifies the lamp, as does (more thoroughly) Lucian in his *Downward Bound or Thyrnt*, where Lamp appears as a witness for the prosecution along with Bed. Apuleius personifies, along with Lamp, Razor.

III. Apuleius makes substantial transfer of selected Lucian-dialogues; which appear in Cupid and Psyche as separate dramatic scenes.

(a) Jupiter interviews Cupid, reproves him for his past conduct, forgives him, and in return demands assistance in his future gallantries: *Gods' Dial.* II (Eros, Zeus): Zeus: σκόπει, ὦ κατάρχατε, εἰ μικρά, ὅς ἐμοὶ μὲν οὕτως ἐντροφᾶς, ὥστε οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ πεποίηκάς με, σάτυρον, ταῦρον, χρυσὸν, κυκνὸν, ἀετόν

Met. VI 22: *Juppiter*: sed istud pectus meum . . . convulneraveris assiduus ictibus . . . famamque meam laesis in serpentes, in ignes, in feras, in aves et gregalia pecua serenos meos vultus sordide reformando . . .

Gods' Dial. II (*final movement*): *Eros*: οὐκοῦν, ὦ Ζεῦ, μὴδὲ ἔρᾶν θέλε· ῥᾶδιον γάρ τοῦτό γε.

Zeus: οὐκ, ἀλλ' ἔρᾶν μὲν, ἀπραγμονέστερον δὲ αὐτῶν ἐπιτυχᾶναι· ἐπὶ τούτοις αὔθις ἀφήμι σε.

Met. VI 22 (*final movement*): *Jupiter*: at tamen modestiae meae memor . . . cuncta perficiam, dum . . . si qua nunc in terris puella praepollet pulchritudine praesentis beneficii vicem per cam mihi repensare te debere.

The catalogue of Jovian transformations is common. But its presence in a private interview between Jupiter and Cupid having the particular comedy—ending is not common. Lucian's business is done by, and cannot be done without, that ending; whereas the main value of the interview for Apuleius' narrative is not found in the ending.

(b) Venus scolds Cupid, threatening to beat him and destroy his artillery: *Gods' Dial.* XIX (Aphrodite, Eros): *Aphrodite*: τοὺς μὲν ἄλλους θεοὺς κατηγωνίσω ἅπαντας, τὸν Δία, τὸν Ποσειδῶ, τὸν Ἀπόλλω, τὴν Ῥέαν, ἐμέ τὴν μητέρα . . .

Gods' Dial. XI (Aphrodite, Selene): *Aphrodite*: ἐκεῖνος ὕβριστής ἐστιν· ἐμέ γοῦν αὐτὴν τὴν μητέρα οἶα δέδρακεν . . .

Met. V 30: *Venus*: et maiores tuos irreverenter pulsasti totiens et ipsam matrem tuam, me inquam, ipsam parricida denudas . . .

Gods' Dial. XI: Aphrodite: ὥστε πολλάκις ἠπειλήσα, εἰ μὴ παύσεται τοιαῦτα ποιεῖν, κλάσειν μὲν αὐτοῦ τὰ τόξα καὶ τὴν φαρέτραν, περιαιρήσειν δὲ καὶ τὰ πτερά . . .

Met. V 30: *Venus* quae castiget asperrime nugonem istum, pharetram explicet et sagittas dearmet, arcum enolet, taedam deflammet, immo et ipsum corpus eius acrioribus remediis coerceat . . . pinnas praetotonderit.

Apuleius supports his reproduction of the scene of *Gods' Dial.* XIX with reminiscences of Aphrodite's words in *Gods' Dial.* XI. These, it is here suggested, had led him to his description of Sleeping Cupid.

IV.—Apuleius owes to Lucian the initial inspiration (and also some particular ideas and phrases in its elaboration) towards

two of the studied word-pictures—namely, Venus Sailing and Sleeping Cupid. (*a*, *Marine Dial.* XV. (as Europa is carried over the sea): . . αἱ Νηρηίδες δὲ ἀναδύται παρίπτευσον . . τὸ δὲ τῶν τριτῶνων γένος . . Ποσειδῶν ἐπιβεβηκῶς ἄρματος, παροχοιμένην τὴν Ἀμφιτρίτην ἔχων . . ἐπὶ πᾶσι δὲ τὴν Ἀφροδίτην δύο Τρίτωνες ἔφερον ἐπὶ κόγχῃς κατακειμένην . .

Met. IV 31 (Venus sails): adsunt Nerei filiae . . et Portunus . . et Salacia . . Tritonum catervae hic comba sonaci leniter bucinat . . curru biuges alii subnataut.

Again, the picture is, in its substance, common enough in literature. But it is noteworthy that in either example the eye is brought to rest finally upon a Venus drawn by precisely two Tritons. Having other employment for the conch Apuleius gives Poseidon's car to Venus for her transport.

(*b*) *Gods' Dial.* XI: *Selene* (describing the *Sleeping Endymion*): . . καθεύδῃ τῇ λαῖᾳ μὲν ἔχων τὰ ἀκόντια ἥδη ἐκ χειρὸς ὑπορρέοντα . . ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ ὕπνου λευμένος ἀναπνέη τὸ ἀμβρόσιον ἐκεῖνο ἄσθμα . τότε τοῖνον ἐγὼ ἀμοφητὶ κατιῦσα ἐπ' ἄκρων τῶν δακτύλων βεβηκυῖα, ὥς ἂν μὴ ἀνεγρομένος ἑκταραχθεῖη . .

Met. V 23: caesariem androsia temulentum . . ante lectuli pedes iacebat arcus et pharetra et sagittae, magni dei propitia tela. As Selene tiptoes up to Endymion, so Apuleius arranges that Psyche shall approach Cupid. And, no doubt, Apuleius meant Psyche's lamp to parallel the discovering light which Selene brought to Endymion.

V.—On two occasions when the needs of his narrative can scarcely be said to make them inevitable, Apuleius makes cursory references to the theme of a Lucian-dialogue: (*a*) *Gods' Dial.* XX: *Zeus*: καὶ λέγε πρὸς αὐτὸν ὅτι σέ, ὦ Πάρι, κελεύει ὁ Σεὺς, ἐπεὶ καλὸς τε εἶ καὶ σοφὸς τὰ ἐρωτικά, δικάσαι ταῖς θεαῖς . . αὐτὸς οὐκ ἐπιτήδειος ὑμῖν δικαστῆς, ὁ δὲ νεανίας ὁ Φρύξ . .

Met. IV 30 Venus : frustra me pastor ille, cuius iustitiam fidemque magnus comprobavit Iuppiter, ob eximiam speciem tantis praetulit deabus. [Venus' position as chief beauty being called in question here, it was natural for her to recall Paris' judgement. But to recall Juppiter's part in that judgement was not at all so natural, since that was a relatively unimportant circumstance. Lucian, telling the whole story from a selected point, began with Juppiter.] (b) *Gods' Dial.* IV : *Ganymede* : ἄνθρωπε, οὐκ ἀετὸς ἄρτι ἦσθα καὶ καταπταμένος ἤρπασέ με ; . *Met.* VI 15 : affuit rapax aquila memorque veteris obsequii quo ductu Cupidinis Iovi pocillatorem Phrygium substulerat [Had not Lucian's dialogue been fresh in his mind, Apuleius would hardly have thought of connecting the eagle's kindness to Pasycbe with the rape of Ganymede. Cupid had no conductor's duty in the story of the rape.] (c) In his only mention of Pan Apuleius alludes to Pan's association with Echo-as does also Lucian in the Pan-Hermes dialogue; *Gods' Dial.* XXXX : Πανέγω δὲ τῇ τε Ἠχοῖ καὶ τῇ Πίτῳ σύνειμι καὶ ἀπάσαις ταῖς τοῦ Διονύσου Μαινάσι. *Met.* V 25: Pan deus rusticus iuxta supercilium amnis sedebat complexus Echo montanam deam.

In *Met.* VI 18 the somewhat obtrusive jest, *aes si forte prae manu non fuerit, neminem expirare patietur*, may be plucked from *Dialogues of the Dead* XXII, where Menippus is short of a ferry-fare.

And no doubt it is possible to discern other reminiscences of the kind in Apuleius. However, to cite such parallelism will not greatly strengthen the limited argument here attempted. That is based on the fact that in a small work of a few thousand words Apuleius is found in possession of very much of the small work of his contemporary, Lucian.

L'ENFANT-GAZELLE ET SES ANCIENS SOSIES

Réalité et Légende

PAR

M. VLADIMIR VIKENTIEV

L'Emir Lawrence Al-Sha'dan a découvert pendant une partie de chasse dans le désert, situé entre l'Iraq et la Transjordanie, un garçon de quinze ans. L'extraordinaire est, non seulement que celui-ci fut trouvé dans une région tout à fait inhospitalière, mais encore plus qu'il faisait partie non pas d'une tribu de Bédouins, mais d'un *troupeau de gazelles*, dont il partageait la manière de vivre, l'allure, les cris et jusqu'à la course folle au moment du danger. On ne tarda donc pas de l'appeler "l'Enfant-Gazelle" ou "l'Enfant-Tarzan" ⁽¹⁾.

Le but de notre article est de démontrer que le jeune sauvage peut, en toute justesse, se réclamer d'un nom beaucoup plus illusoire et ancien, à savoir de celui d'*Enkidou*, héros de la célèbre épopée babylonienne, dice de Gulgamish. Nous ne le faisons pas par esprit de pèlantisme. Le cas nous paraît trop intéressant pour qu'on le laisse tomber dans l'oubli. S'il excite, à juste titre, la curiosité parmi le grand public, les sportsmen et les médecins, il ne doit non plus passer inaperçu des assyriologues, et, en particulier, des étudiants de l'Epopée, qui vient d'être nommée. Les égyptologues, à leur tour, pourraient relever quelques parallèles dans leur folklore.

C'est à ceux-ci et à ceux-là que nous adressons ces lignes.

PARALLÈLES BABYLONIENS

Les points de contact entre les faits, rapportés par le journaliste Abdoul Karim de Bagdad sur l'enfant-gazelle et ce que nous connaissons à propos de l'adolescent sumérien du début

⁽¹⁾ *Le Journal d'Egypte*, 12, IX et 27, XI, 1946.

de l'histoire, sont en effet multiples et frappants. Devant les yeux de nous autres, hommes de l'ère atomique, se renouvellent les choses que nous croyions révolues avec l'âge des chasseurs primitifs. De nos jours se refait l'ancienne légende de l'être chimérique, mi-homme, mi-animal, qui nous est familier d'après les cachets élamites, babyloniens et syro-cappadociens. Ce n'est pas moi, c'est le journaliste d'Iraq qui le dit, en parlant des "Bédouins crédules qui ont fait du gargon, trouvé dans le désert, une créature fabuleuse, *moité-homme, moitié-gu, elle*" (1).

Nous allons passer en revue les traits communs, l'un après l'autre.

La naissance. Le jeune Bédouin a dû être abandonné par sa mère dans le désert, où elle lui donna le jour. Ce ne serait pas là un fait unique en son genre. Un connaisseur du désert syrien nous renseigne que "il arrive que les Bédouines accouchent dans le désert et abandonnent leur bébé à la grâce de la nature". En voilà un "fait-divers", présenté d'une manière bien prosaïque ! L'épopée babylonienne nous en donne d'un cas pareil une version poétique. Les dieux s'y mêlent. A la place des parents humains nous avons devant nous le dieu du ciel *Anou*, donnant l'ordre à *Arourou* de créer l'enfant. La déesse s'exécute :

šu A-ru-ru an-ni-ta ina še-me-ša : zik-ru (2) ša
 šu A-nim ib-ta-ni ina libbi ša
 [šu A]-ru-ru im-ta-si ka-ta-ša : [ti-ta iḫ-ta-ri-iš it-ta-di
 ina ḡēri
 [ina ḡēri] i (?) du EN. KI. DU ib-ta-ni ku-ra-da (3)

Quand Arourou entendit ce vœu,
 Elle évoqua dans son cœur un souvenir d'Anou.
 Arourou se lava les mains.
 Elle pétrit de l'argile dans le désert.
 Dans le désert (?) elle créa l'Inkulon, le puissant, le lutteur.

(1) *Images*, 22, IX, 1946.

(2) Cf. 𒀭, arab. ذك "souvenir, mémoire".

(3) Tabl. I, Col. II, 11. 33-35. Cette citation et les autres qui suivent sont faites d'après R. CAMPBELL THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh*.

Apparence chevelue et poilue. Immédiatement après vient la description animalesque du héros. Le texte babylonien nous dit :

[u]-²-ur šar-ta ka-lu zu-um-ri-šu :
up-pu-uš pi-ri-tu ki-na sin-niš-ti (1)

Tout son corps est velu,
Ses cheveux sont touffus comme ceux d'une femme.

Cela pourrait être appliqué à la lettre à l'enfant-gazelle. Au moment de sa capture, il portait de longs cheveux, lui tombant sur les épaules et le dos, et—

"tout son corps était couvert d'un duvet fin absolument remarquable".

Allaitement par les gazelles. Comme le bébé bédouin, Enkidou fut exposé dans le désert par ses parents divins, Anou et Arourou. Le premier, comme nous venons de l'entendre, a dû être trouvé et allaité par des gazelles. Du second il est dit pareillement que.

ši-iz-la ši na-ma-aš-te-e
i-te-en-m-ik (2)

Du lait des bêtes sauvages

Il (*sc.* Enkidou) avait l'habitude de sucer.

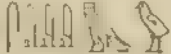
Le jeune bédouin et le héros babylonien broutant l'herbe avec les gazelles. Le jeune Bédouin, après le sevrage, se mit à brouter l'herbe avec les troupeaux de gazelles, dont il faisait partie. En ce qui concerne l'eau, il dépendait certainement comme eux des points d'eau, parcimonieusement distribués sur l'étendue du désert, que seuls eux et lui pouvaient atteindre en temps dû, grâce à leur endurance et leur vitesse.

Enkidou faisait la même chose. C'est dans ces termes que le texte babylonien décrit sa diète :

it-ti ga-bā-ti^{pl}-ma ik-ka-la šamma (3)
it-ti bu-lim maš ka-a i-šat-ti
it-ti nam-maš-še-e mē^{pl} i-ṭib lib-ba-šu (4)

(1) Ibid. I. 36.

(2) Tabl. II, Col. III, ll. 1-2.

(3) Šamma. Cf. égypt.  smw, copt. *šame*.

(4) Tabl. I, Col. IV, ll. 3-5.

Avec les gazelles il broutait l'herbe,
 Avec le bétail il se désaltérait aux abreuvoirs,
 Avec les troupeaux il se délectait à boire.

Découverte d'Enkidou et de l'enfant-gazelle. Nous venons d'entendre que l'enfant-gazelle avait été découvert par un chasseur (l'émir de la célèbre tribu d'Al-Shaadan). En voilà donc un nouveau trait commun ! Enkidou, à son tour, fut surpris par un chasseur, qui s'empessa d'en parler au roi local, Gilgamesh (le Nemrod de la Bible), et celui-ci lui dit de retourner et d'amener chez lui l'extraordinaire créature.

Voilà comment nous est relatée la première entrevue :

ša-a-a-du ha-bi-lu amelu
 i-na pu-ut maš-ki-i ša-a-šu uš-tam-ḫi-ir-šu

 [i]-mur-šu-na ša-a-a-du uš-ta-ah ri-u pa-nu-šu
 [ša]-u u bu-li-šu bi-tuš-šu i-ru-un-na
 [in-na]-dir uš-ḫa-ri-ir i-ku-ul-ma
 [i-gu-ug] lib-ba-šu pa-nu-šu ar-pu
 [i-te-ru-ub ?] nissatu ina kar-ši-šu
 [a-na a-lik ur-ḫi] ru-ku-ti pa-nu-šu maš lu. (1)

Un chasseur, un homme-guetteur,
 Le rencontra devant l'abreuvoir.

.....
 Lorsque le chasseur le surprit, son visage (sc. d'Enkidou)
 se crispa,
 Et il rentra chez lui avec son troupeau.
 Il (sc. le chasseur) s'assombrit, il gémit de peur.
 Son cœur et sa face se couvrirent de nuages.
 L'épouvante entra dans ses entrailles.
 Son visage fut pareil à celui qui a fait un long
 voyage.

Le récit moderne est comme toujours très sobre. L'émir-chasseur se contente de dire : “ *J'ai eu la surprise d'apercevoir*

(1) Tabl. I, Col. II. 42-50.

une silhouette ressemblant à celle d'un enfant qui courait au milieu d'un troupeau de gazelles que nous chassions". La réaction du troupeau et du garçon, que celui-ci avait adopté, est la même que celle d'Enkidou et de son troupeau d'animaux sauvages. Dans les deux cas, c'est l'épouvante et la fuite.

L'émir, de son côté, a dû ressentir de l'anxiété en poursuivant pendant deux heures en auto le garçon, courant et sautillant comme les gazelles, que le chasseur craignait à tout moment de voir s'évanouir. Les prodigieux coureurs, bipède et quadrupèdes, lui avaient fait faire *quatre-vingt kilomètres*, ce qui, sur la surface caboteuse du désert syrien (comme nous le savons d'après nos propres expériences!), n'est pas une chose de tout repos. Le vaillant émir, tout comme le chasseur babylonien, a dû avoir en définitive un visage défait, "semblable à celui qui a fait un long voyage".

La capture. Le chasseur moderne n'a trouvé rien de mieux que d'effrayer et de poursuivre, jusqu'à ce que la proie humaine tombe d'épuisement, aggravé par une foulure au pied. Le chasseur ancien était plus malin que ça et... plus romantique. Lui imagina, sur le conseil de "l'émir" babylonien, d'amener une femme séduisante, experte en amour, une courtisane du temple d'Ishtar (Astarté). Elle n'a pas eu besoin de poursuivre l'homme. A peine celui-ci entrevit-il ses charmes qu'il tomba dans ses filets.

Initiation à la culture. Notre informateur iraquien nous raconte comment le garçon fut amené à Bagdad et avec quelles difficultés on l'habitua à manger la nourriture propre aux hommes. Il nous parle de ses regards craintifs (yeux de gazelle effrayée), de sa méfiance et de son étonnement devant le pain et un plat de viande posés devant lui.

Comme tout cela nous rappelle l'attitude d'Enkidou, amené par le chasseur et l'hierodule dans un campement de pâtres, avant de le conduire dans la capitale, Erekh! (Le jeune Bédouin, que cela ne déplaît au lecteur, fut amené tout d'abord au poste le plus proche de l'"Iraqi Petroleum Company"!)

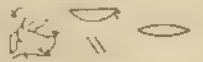
L'ancien texte babylonien (conservé à l'Université de Pennsylvanie) nous en parle à sa manière, lapidaire et expressive au possible :

a-ka-lam iṣ-ku-nu ma-har-ṣu
 ip-te-iḫ-ma i-na-aṭ-ṭal
 u ip-pa-al-la-as
 u-ul i-di ilu EN. KI. DU
 aklam a-na a-ka-lim
 ṣikaram ⁽¹⁾ a-na ṣa-te-e-im
 la-a lum-mu ud ⁽²⁾

On mit du pain devant lui,
 Il le rompit, le regarda
 Et l'examina,
 Mais Enkidou ne savait qu'en faire.
 Du pain que l'on mange,
 Du vin de dattes que l'on boit,
 Il ignorait l'usage.

Dans l'épopée babylonienne, c'est la courtisane sacrée qui se charge de vaincre la méfiance de l'homme naturel et de l'amener à manger les aliments des hommes.

ha-ri-in-tum pi-ṣa i-pu-ṣa-am-ma
 iz-za-kar-am a-na ilu EN. KI. DU
 a-ku-ul ak-lam ilu EN. KI. DU
 zi-ma-at ba-la-ṭi-im
 ṣikaram ṣi-ti ṣi-im-ti ma-ti
 i-ku-ul a-ak-lam ilu EN. KI. DU
 a-di ṣi-bi-e-ṣu
 ṣikaram iṣ-ti-a-am ⁽³⁾

(1) Ass. *ṣi-la-ra* ; hebr. שֶׁכֶּר ^{שֶׁכֶּר} ; egypt.  (? v. *ṣa-k-ara*, dans MAX MÜLLER, *Asien und Europa*, 102) : gr. σίκερα ; cf. سِكْر "être ivre".

(2) Tabl. II, Col. III, ll. 3-9.

(3) Tabl. II, Col. III, ll. 10-17.

L'hiérodoule prit la parole
Et dit à Enkidou :
— " Mange le pain, oh Enkidou !
Ça fait partie de la vie.
Bois le vin de dattes, c'est l'usage du pays."
Enkidou mangea du pain,
Jusqu'à ce qu'il fut rassasié. .
Il but du vin de dattes.

Dans le cas du garçon bédouin, le rôle de la séduisante prêtresse d'Ishtar fut joué par des infirmières, après que le médecin échoua dans ses tentatives, un peu trop pressantes, de le civiliser.

Le docteur l'a avoué lui-même :

"J'ai essayé de le pousser à manger, mais ceci l'a effrayé et il refusa".

Les infirmières, bien qu'elles ne furent pas " sacrées ", comme l'autre, réussirent à la longue. Leur charme était-il pour quelque chose dans l'apprivoisement de l'enfant-gazelle, le docteur n'en parle pas. Il se borne à constater :

" Les infirmières m'ont dit que lentement et avec hésitation, il a en fait mangé un repas de pain et viande, sa curiosité ayant été éveillée par la vue d'autres personnes qui en mangeaient sans paraître en souffrir".

Enkidou, lui aussi, goûta son premier repas humain en compagnie (des pâtres), encouragé, sans doute, non seulement par les paroles persuasives de la fille, mais aussi par l'exemple.

Coupe des cheveux et vêtement. Le héros sumérien, au moment de sa découverte dans le désert, n'avait pour tout vêtement que ses longs cheveux et le poil épais qui couvrait son corps. La femme le confia donc aux soins d'un coiffeur (?) et lui donna un habit.

Le passage de l'Épopée, qui en parle, est comme suit :

ul-tap-pi-it..... -i (?)
šū-hu-ra am pa-ga-ar-šu
ša-am-nam ip-ta-ša-aš-ma
a-we-li-iš i-we
il-ba-aš li-ib-ša-am
ki-ma mu-ti i-ba-aš ši (1)

(On ?) gratta (?)
Les poils de son corps.
Il se frotta d'huile.
Et devint pareil aux mâles.
Il revêtit un vêtement.
Et il devint tel un homme.

C'est pareil dans le cas de l'enfant-gazelle. Les premières photos nous le montrent avec de longs cheveux de femme, lui tombant sur le dos et les épaules. Et nous venons d'entendre du "remarquable poil" couvrant tout son corps. Les photos plus récentes nous le présentent les cheveux coupés court et portant une "galabiah".



Nous allons résumer. Dans les temps anciens, il en existait dans le désert un garçon, répondant au nom d'Enkidou, exposé par ses parents après sa naissance. Adopté par les gazelles, il commença par être allaité, puis à brouter l'herbe en leur compagnie et à s'abreuver aux mêmes points d'eau. Quand il atteignit l'âge d'adolescence, survint une femme qui l'apprivoisa, l'habitua à porter un vêtement et à se nourrir d'aliments, propres aux hommes. Chevelu et poilu, au moment de sa découverte, il fut tondu et prit l'apparence d'un beau jeune homme.

Tout cela peut être rapporté au jeune Bédouin, trouvé récemment dans le désert irako-syrien et amené à Bagdad. A cette occasion, il est intéressant de se souvenir que la version la plus complète de l' "Épopée de Gilgamish", dont l'histoire d'Enkidou fait partie, avait été trouvée sur les bords du Tigre, à

(1) Tabl. II, Col. III, ll. 22-27.

l'amont de Bagdad. En quel endroit fut découvert Enkidou, nous ne le savons pas, mais ses caractéristiques géographiques devaient être plus ou moins les mêmes que ceux de l'habitat de notre enfant-gazelle.

Ce dernier peut donc, en toute justesse, passer pour une "réincarnation" du célèbre héros babylonien. Cela se borne pour le moment à son apparence et à ses premières réactions vis-à-vis de la culture. L'avenir nous montrera, si lui aussi fera preuve de qualités morales et d'endurance, autre que physique, et s'il sera désigné, comme l'autre, à l'admiration des hommes.



La légende babylonienne a eu une longue vie et elle n'est pas morte encore de nos jours. Il se peut donc que la "création fabuleuse" moitié-homme et moitié-gazelle, imaginée par les "Bédouins crédules", n'en est pas une et que ce ne soit qu'un écho des temps millénaires révolus qui vint se greffer sur le fait réel de la "ré-découverte" d'un Enkidou.

PARALLÈLES ÉGYPTIENS

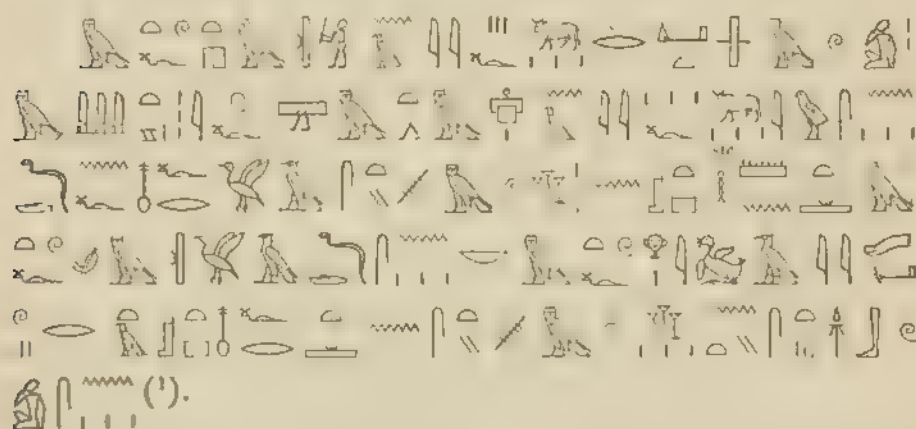
Nous venons de voir à quel point se concordent les données babyloniennes avec ce qu'on nous raconte sur le compte du garçon bédouin, trouvé dans le désert, aux confins de Bagdad. Ici et là nous sommes absolument au même niveau primitif.

Certains contes égyptiens, qui s'en font l'écho de la même tradition, transfèrent l'état primitif dans un milieu culturel supérieur, en remplaçant le stade-chasseur par le stade pastoral. De ce fait ils ont quelque peu embrouillé les choses. Mais à force de comparer, il nous est possible, sans grande difficulté, de reconstituer l'ancienne fable, pareille à celle d'Enkidou et de notre enfant-gazelle.

Nous nous bornerons à citer deux exemples.

Il en existe un fragment d'une histoire du Moyen Empire (environ 2000 ans av. J.-C.), connue sous le nom de "*Conte du*

Bata—c'est le nom du héros—et son troupeau se parlent et s'entendent à merveille, surtout, chose significative, quand il s'agit de trouver un bon pâturage. Ce sont les bœufs, qui s'y connaissent et y mènent leur berger.



“ Il amenait ses bœufs pour les faire brouter dans les champs. Il marchait derrière ses bœufs et ils lui disaient : “ A tel endroit l’herbe est bonne”. Il écoutait tout ce qu’ils disaient et il les menait à l’endroit où il y avait de la bonne herbe qu’ils désiraient.”

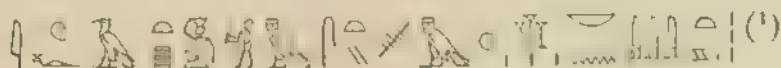
C’était également le cas d’Enkidou. Quant au garçon bédouin, il est temps de le dire, que lui ne parlait aucun langage humain, mais il émettait des cris, les mêmes que les gazelles. Donc, il devait connaître instinctivement leur signification, et les animaux qui l’entouraient, à leur tour, devaient le comprendre. Se nourrissant comme eux d’herbe, il les suivait d’un endroit du désert à l’autre, parfois se trouvant à des centaines de kilomètres, ce qui n’était pas pour lui plus difficile que pour ses amis quadrupèdes, connus pour leur endurance et vitesse.

Le stade culturel, auquel fut rapporté par l’auteur égyptien l’ancien fond, en a fait de Bata un mangeur de pain. Dans le “ *Conte des Deux Frères*”, le héros se servant d’aliments humains est ainsi un fait accompli. Mais il en reste tout de même un écho

(¹) *Pap. d’Orbiney*, p. 1, 1.9-p. 2, 1.1.

des temps révolus. Bata, nous est-il dit, reçoit le pain de la main de son frère aîné, assis avec sa femme, jouant le rôle de la séductrice babylonienne. Plus tard, la femme se dit prête de l'entretenir avec un somptueux banquet, à condition qu'il réponde à ses avances amoureuses. Cela se place bien en regard du repas servi à Enkidou par la courtisane, après que l'homme chaste fut séduit par elle.

Enfin, on croit percevoir un vague souvenir de l'époque où Bata suivait le même régime que son troupeau dans la remarque que chaque soir il revenait des champs :



“il était chargé de toutes sortes d'herbes des champs”.

Un autre trait, faisant défaut dans la version babylonienne, mais qui est très caractéristique pour l'enfant-gazelle, c'est que ce dernier peut se déplacer deux fois plus vite que le coureur le plus alerte. Bata, lui connaît ce trait. Il s'enfuit en vitesse, quand son frère aîné le poursuit une lance à la main.

Decembre, 1946.

(¹) *Ibid.*, I,5-1,6.

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER HEBRÄISCHSAMARITANISCHEN SPRACHE ⁽¹⁾

VON

Dr. FUA'D HASANEIN 'ALI

Die durch die Geniza von Alt-Kairo erhaltenen hebräischen Bibeltexte mit verschiedenen Punktationsarten, die von der bisher im wesentlichen allein bekannten tiberischen Punktation abweichen, haben es ermöglicht, einen Einblick zu gewinnen in die Entstehung des tiberisch punktierten Bibeltextes, wie er früher unmöglich gewesen ist. Wir können es jetzt deutlich verfolgen, wie aus primitiven Anfängen heraus sowohl in Babylonien als auch in Palästina der Versuch gemacht wird, den zuvor unpunktierten hebräischen Bibeltext mit Vokalzeichen zu versehen, wie diese Vokalisation immer komplizierter wird, wie die verschiedenen Systeme einander immer mehr angeglichen werden, bis schliesslich die einheitliche Punktation des Bibeltextes durchgeführt wird, die wir jetzt in den tiberisch punktierten Bibeltexten vor uns haben ⁽²⁾. Die älteren Texte zeigen deutlich, dass die jetzt durchgedrungene Aussprache des Hebräischen nicht die einzige gewesen ist, die im Mittelalter vorhanden war.

(1) Nach Šamsu al-Hukamā' Abū Ishāq Ibrāhīm Ben Nūh Ben Mārūt lebte im 12. Jahrh. unter der Regierung Salāh id-Dīn's.

(2) Vgl. P. Kahle, Das Problem der Grammatik des Hebräischen. (Indogermanische Forschungen 45 (1927) 395 ff.; Masoreten des Westens (im folg. MW) I (1927) und II (1930); ZAW 39 (1921) 230 ff.; Vom Alten Test. Karl Marti ... gewidmet ... herausgegeben v. K. Budde (1925), S. 167 ff.; Pontus Leander, Bemerkungen zur palästinischen Überlieferung des Hebräischen. (ZAW Neue Folge 13. Band 1936).

Wie wichtig die in Babylonien festgesetzte Aussprache des Hebräischen gewesen ist⁽¹⁾, ist anerkannt und die neuen Bearbeitungen der Grammatik der hebräischen Sprache, wie die von Bergsträsser⁽²⁾ und die von Bauer-Leander⁽³⁾, haben die in babylonischen Handschriften bezeugte Aussprache des Hebräischen in weitem Umfange neben der in der tiberischen Punctuation festgelegten Aussprache berücksichtigt.

Wie wichtig die in der älteren, sogenannten palästinischen Punctuation⁽⁴⁾ des Hebräischen⁽⁵⁾ festgelegte Aussprache für die Beurteilung der Aussprache des Hebräischen im Mittelalter ist, hat Pontus Leander in einem instruktiven, erst nach seinem Tode erschienen Artikel in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1936 nachgewiesen.

Wenn man die Aufgabe der wissenschaftlichen hebräischen Grammatik nicht lediglich darin sieht, die Regeln wieder aufzudecken, nach denen die tiberischen Masoreten die Aussprache des Hebräischen endgültig festgelegt haben, sondern der Überzeugung ist, dass es notwendig ist, zunächst einmal festzustellen, in welchen verschiedenen Formen uns das Hebräische in seiner Aussprache im frühen Mittelalter noch erhalten ist, um von da aus vielleicht der Aussprache des Hebräischen, näher zu kommen die uns eine Anschauung gibt von seiner damaligen Gestalt als sie noch Volkssprache war, so wird man allen Formen der Aussprache des Hebräischen, die uns neben der durch die tiberischen Masoreten festgelegten Aussprache erreichbar sind, sorgfältig nachgehen müssen.

(1) Vgl. P. Kahle, Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der Babylonischen Juden, Leipzig 1902; P. Kahle, Masoreten des Ostens, Leipzig 1913.

(2) G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik... I (1918) II (1929) Leipzig.

(3) Bauer-Leander, Hebräische Grammatik, Halle 1922.

(4) P. Kahle, MW;

(5) P. Kahle, M d W. 1, S. 36 ff.

Dass hierfür zunächst einmal die Form des Hebräischen in Betracht kommt, die uns in griechischer und lateinischer Transkription erhalten ist, ist längst anerkannt. Nachdem zunächst Prof. Franz Xaver Wutz sich diesen Untersuchungen gewidmet hatte und gewisse Gesichtspunkte dafür aufgestellt hatte⁽¹⁾, dann aber durch andere ihm wichtiger erscheinende Aufgaben so in Anspruch genommen war, dass er diese Darstellung nicht zu Ende geführt hat, hat neuerdings Alexander Sperber in einer umfangreichen und sehr übersichtlichen Abhandlung dieses Material, vor allem soweit es sich auf die zweite Kolonne der Hexapla des Origines und der bei Hieronymus vorliegenden Transkriptionen bezieht, in vortrefflicher Weise zusammengestellt und damit einen sehr wertvollen Beitrag für die wissenschaftliche Grammatik der hebräischen Sprache geliefert⁽²⁾.

Eine weitere wichtige Quelle für die Aussprache des Hebräischen im Mittelalter, die von der durch die tiberischen Masoreten festgesetzten Aussprache unabhängig ist, bildet die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern. Wie die Samaritaner das Hebräische aussprachen, ist in den sechziger Jahren durch H. Petermann an Ort und Stelle festgelegt worden, und er hat darüber in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. V, I berichtet⁽³⁾. Seine Aufzeichnungen sind inzwischen durch einige Aufzeichnungen ergänzt und berichtigt worden, die H. Ritter und A. Schaele im Jahre 1918 in Nablus vorgenommen haben⁽⁴⁾. Könnte man gegen diese Aufzeichnungen zunächst einwenden, dass es sich hier eben um die Aussprache der heutigen Zeit handelt und zunächst Zweifel an dem Alter dieser

(1) Vgl. Franz Wutz, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus I (1925), II (1933).

(2) Vgl. Alexander Sperber, Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations (Hebrew Union College Annual, Volume xii-xiii (1937-1938) S. 103 ff.).

(3) Vgl. H. Petermann, Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner... Leipzig 1868.

(4) Vgl. F. Diening S. 7.

Überlieferung haben, so ist das neuerdings dadurch anders geworden, dass hebräische Handschriften des samaritanischen Pentateuchs entdeckt sind, die gelegentlich eine Angabe der Vokalisation enthalten und die zeigen, dass die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern vor 600 Jahren nicht wesentlich anders gewesen ist. Diese Aussprache des Samaritanischen ist kürzlich Gegenstand einer Untersuchung durch Fritz Dening gewesen, der einen Abriss der hebräischen Laut- und Formlehre geliefert hat unter Berücksichtigung des vorhandenen Materials mit sehr zahlreichen Belegstellen. Dening hat hier auch bereits gelegentlich darauf hingewiesen, wie sich gewisse Eigentümlichkeiten der Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern auch in der sonstigen Überlieferung des Hebräischen nachweisen lassen, das uns in babylonischer oder palastinischer Punctuation und in griechischer oder lateinischer Umschrift erhalten ist ⁽¹⁾.

Eine wichtige Ergänzung zu der Untersuchung von Dening ist aber möglich. Es gibt grammatische Werke über das Hebräische, die von Samaritanern in arabischer Sprache im 12. und 13. Jahrhundert verfasst worden sind, und die selbstverständlich die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern voraussetzen. Die meisten derselben sind bereits vor mehr als 70 Jahren von Theodor Nöldeke bearbeitet und zwar hat er hier einen kurzen Überblick der Grammatik at-Taŭtia gegeben, und die Qawānīn al-Miqrā von Abū Saʿīd herausgegeben und übersetzt. Wenn Nöldeke darauf hinweist, dass für das Verständnis der hebräischen Grammatik im allgemeinen diese von Samaritanern verfassten Schriften uns keinerlei wichtige neue Aufschlüsse geben, so hat er damit wohl recht. Immerhin, diese von Samaritanern geschriebenen Werke sind dadurch von grosser Wichtigkeit, dass sie uns eine Vorstellung geben von dem Hebräischen, wie es damals bei den Samaritanern gesprochen wurde. Und diese Angaben über die damaligen Aussprachen des Hebräischen bei den

⁽¹⁾ Vgl. Fritz Dening, Das Hebräische bei den Samaritanern (Bonner Orientalistische Studien Heft 24).

Samaritanern sind uns heute wichtiger als sie es zu der Zeit sein konnten, als Nöldeke seine Untersuchung anstellte.

So habe ich es für notwendig gehalten, diese Schriften einer erneuten Untersuchung zu unterziehen und ihre Bedeutung für die Aussprache des Samaritanischen nach neuesten Gesichtspunkten darzulegen. Es handelt sich zunächst um die hebräische Grammatik, die Šams al-Hukamâ Abû I-hâq Ibrâhîm ben Nûh ben Mârûf, unter dem Namen Kitâb at-Tauf'â fi nahw al luğa al-ibrâniya verfasst hat. Der Verfasser lebte im 12. Jahrh. und zwar zur Zeit des Salâh ed-Din ⁽¹⁾.

In der Hs. der Amsterdamer Academie der Wissenschaften, die auch Nöldeke vorgelegen hat, (die Hs. wird jetzt in der Universitäts Bibliothek zu Leiden aufbewahrt.) nimmt der Text 161 Blatt 4°, je mit 13 Zeilen bedeckt, ein. Die Schrift ist sorgfältig, und der Text weist gewisse Einwirkungen des in Palästina gesprochenen Arabisch auf, so sagt er auf S. 4

فإن كان واحد منهما أفاد معنى لم يفده الآخر

“Und wenn das eine (Substantiv) von ihnen (es handelt sich um אִשׁ • אִשָּׁה) einen deutlichen Sinn gibt, gibt ihn das andere nicht”. Wir haben hier den in Pal. Arab. charakteristischen Einsatz von “kāna” nach “in” und nach “lam” nicht Apocopatus sondern Indicativ ⁽²⁾

فحذف الأسماء الظاهرة وأقام الأسماء الإشارة

“Er tilgte die Substantiva und stellte an deren Stelle die Demonstrativa”.

Der Verfasser hat hierbei die beiden Substantiva “al-asmâ al-išârat”, die im Genitiv-Verhältnis stehen, determiniert. Dagegen wäre richtig gewesen, wenn er nur das zweite mit dem Artikel determiniert hätte ⁽³⁾ (أسماء الإشارة).

⁽¹⁾ Vgl. T. H. J. Juynboll, Commentari in Historiam Gentis Samaritanæ. Academiae Typegraphos. MDCCCXLI. S. 58.

⁽²⁾ Vgl. P. Kahle.

⁽³⁾ Vgl. Ms. S. 56.

“Das Pronomen der dritten Person Pl. m. ist in zwei Arten zu finden”. Hier ist “inna” mit nachfolgendem Nominativ statt des Acc. gebraucht ⁽¹⁾

“Es war nicht nötig es zu erwähnen”. Auffallend ist der Gebrauch von “laisa” nach “kāna”. Derartige Beispiele kann man bei der Lektüre des Textes oft finden. Der Verfasser des Textes entnimmt seine Beispiele dem Pentateuch der Samaritaner, der ja für sie die ganze Heilige Schrift darstellt. In der Hs. sind die Zitate mit voll-samaritanischen Buchstaben geschrieben, leider ohne Vokale. Ich habe sie in Quadratschrift umgesetzt und mich bemüht, den Beispielen die Aussprache beizusetzen, die wir aus Petermann und anderen Quellen erschliessen können. Der Verfasser ist bei seiner Darstellung der Grammatik des Heb. von der klassischen Arab. Gramm. (wie Sibawaihi, Zamaḥṣārī u.a.) beeinflusst. Das ergibt sich ebenso aus dem Stil und der Art der Schilderung aber auch aus der Terminologie. Er teilt sein Buch in vierzehn Abschnitte ein:

1. Die Redeteile.
2. Die Einteilung der Nomina.
3. Die Substantiva.
4. Die Pronomina.
5. Der Status constructus.
6. Die Verbalnomina.
7. Die Einteilung der Verbalformen.
8. Qal (das leichte Verb d.h. dreiradikalig).
9. Die mehrradikaligen Verben
10. Nif'al (al-infī'āl).
11. Hithpa'el (al-ifti'āl).
12. Imperativ.
13. Intransitiva und Transitive.
14. Die Partikel.

In diesem Abschnitt erinnern: Die Redeteile, die Einteilung der Nomina, die Substantiva u.s.w. an die arabische Schulgrammatik. Qal, die schweren Verbalformen, Nif'al, Hithpa'el u.s.w.

(¹) Vgl. Ms. S. 72.

ist von den heb. Gramm. seiner Zeit genommen⁽¹⁾. Aber man kann nicht sagen, dass nur etwa Zamahšari seine Quelle gewesen ist. So unterscheidet er beim Imperativ neben dem Imperativ des Abwesenden ('amr al-gā'ib أمر الغائب) noch einen Imp. des Anwesenden ('amr al-muwāḡaha أمر المواجهة), den wir nicht bei Zamahšari wohl aber bei Ibn al-Anbārī finden. (Vgl. die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer S. 214 hrsg. von Gotthold Weil.). Das will aber nicht sagen, dass nur etwa Ibn al-Anbārī seine Grundlage ist. Seine arabische Vorlage wird wohl irgendein Schulbuch gewesen sein, das im einzelnen noch nachgewiesen werden müsste. Im allgemeinen ist die Einteilung der Redeteile so wie die, die wir bei Zamahšari finden.

Neben dem "Kitāb at-Tauṭia" habe ich einige andere Werke samaritanischer Autoren über ihre hebr. Grammatik hinzugezogen⁽²⁾.

Al-Muḡnija fi Kitāb at-Tauṭia, verfasst vom Hohenpriester Elenzur, dem Sohn des Hohenpriesters Pinehas, der das Hohepriesteramt von 761-789 H. (1363-1387 D.) verwaltete⁽³⁾, ist in der Leidener Hs. der Tauṭia vorausgesetzt. Es soll, wie der Titel "al-Muḡnija"—d.h. "die Genügende"—sagt, eine Art Zusammenfassung dessen sein, was die Tauṭia in grösserer Ausführlichkeit bringt. Im wesentlichen ist das Werk ein Auszug aus dem grosseren. Immerhin hat der Verfasser allerlei dazu getragen. Seine Stellung zu dem Werk seines Vorgängers ergibt sich aus der Einleitung zu seinem Buch:

وبعد لما كان كتاب التوطية في نحو اللغة العبرانية الذي صنفه الشيخ
أبو اسحاق شمس الحكيم كتاباً متفقاً على تفضيله ورايت الأذهان تسام في تطويله

(1) Vgl. A.M. bin 'Omar Zamahšari: Al-Mufasssal. Edidit J.P. Broch; ferner: Le Livre des Parterres Fleuris. Grammaire hébraïque en Arabe d'Abou l-Walid Merwan ibn Djanah. Publiée par J. Derenbourg, Paris 1886.

(2) S. unten S. xii ff.

(3) Vgl. A. E. Cowley: The Samaritan Liturgy. Vol. ii. S. XLIV

وتقصر . . . وشرت في مختصرى إلى زيادات لم يعينها وحدود لم يجرها
ومسائل توفي عنها ولم يذكرها وأمثلة لم يستحضرها . . .

“Und da das Kitâb at-Tauṭīa fī naḥw al-luġa al-fibrânija (verfasst von aš šaḥ abû Ishâq Šams al-Ḥukamâ) ein Buch ist, das von allen Seiten als sehr gut anerkannt wurde, aber gleichzeitig den Leser unter der allzu grossen Ausführlichkeit leiden lässt, füge ich meiner verkürzten Ausgabe das hinzu, was er nicht genannt hat und die Probleme zu denen er durch seinen Tod nicht mehr gekommen ist, sowie Beispiele, die dem Verfasser entgangen waren” (1).

Er teilt das Buch in 3 Kapitel und 12 Abschnitte ein, die wie folgt lauten :

KAPITEL 1—Die Substantiva :

- (a) Masculinum und Femininum
- (b) Selbständige (ġâmiḍ) und unselbständige (mušṭaq) Nomina.
- (c) Part. act.
- (d) Part. pass.
- (e) Die Pronomina im allgemeinen und besonders die Pron. personalia.
- (f) Die Pron. demonstrativa.
- (g) Status constructus

KAPITEL 2—Die Verben :

- (a) Qal, schwere Verben (Piʿel, Paʿal), Nifal und Hithpaʿel.
- (b) Die schweren (mehrradikalgen) Verben.
- (c) Nifal und Hithpaʿel.
- (d) Transitiva und Intransitiva.

KAPITEL 3—Die Partikel, und zwar besonders die Bedingungs- partikel.

(1) Vgl. Ms. S. 1.

Die Mugnija weicht schon bei der Anordnung des Stoffes von der Taṭtija ab. Es gibt auch Abweichungen im Material und ausserdem hat der Verfasser noch nachträgliche Korrekturen hinzugefügt.

Šims al-Hukamâ behauptet, dass "die Demonstrativa die auf etwas Entfernteres hindeuten, bloss gebraucht werden, im Zusammenhang mit dem dazugehörigen Nomen. Sie stehen immer hinter dem Nomen und werden mit einem ה verbunden". Der Verfasser der Mugnija zitiert dagegen neben Formen wie ההם · ההן auch הוא · היא die seiner Meinung nach nicht unbedingt das ה brauchen.

Als Relativa führt er auch an: אשר · מי · מה die in der Taṭtija fehlen.

Von den 6 Formen, die nach Taṭtija das Partizip act. Qal hat werden in Mugnija nur 5 angeführt. Es fehlt die vom Verfasser der Taṭtija mit folgenden Worten charakterisierte Form "durch Einschlebung eines ו zwischen dem ersten und zweiten Radikal und durch Vokalisation des mittleren Rad.", gebildet wird, also etwa Nu. 31, 30.

שומרי משמרת משכן יהוה

Während ferner at-Taṭtija behauptet: "den Verben, die die Vergangenheit bedeuten, muss man תמול (gestern) oder אמש (letzte Nacht beisetzen können, den Verben, die die Gegenwart bedeuten, das Wort הפעם (diesmal) oder עתה (jetzt)", lässt al-Mugnija אמש und הפעם aus."

In at-Taṭtija spricht der Verfasser von der verschiedenen Aussprache des ד, das wie das arabische Dāl د (madgūṣā, mit Dāğ), manchmal wie Dāl ذ (marfūḥa, mit Rafe) ausgesprochen wird. Auch auf die doppelte Aussprache des ב mit Dageš und Rafeh, hat at-Taṭtija hingewiesen.

Al-Muġnija spricht statt "marfūha" von "murfiġa" od. "muſiġa".

الحرف إما مفرد أو مركب . . . ومنها ما له مخرجان وهى حروف
ويسمى أحد المخرجين مدغوشا والآخر مرفيا وقيل موفا .

"Der Partikel ist entweder "einbuchstabig" oder ist aus mehreren "zusammengesetzt" Einige Buchstaben. כפדות haben zwei Aussprachen, deren eine "madguš" und andere "murfiġa oder muſiġa" genannt werden. Ferner: nach al-Muġnija hat das 3 Aussprachen von denen wir in der Tautġa nicht erfahren.

Einige weitere Werke der Samaritaner über die Aussprache des Hebräischen hat Professor P. Kahle in Nablus nach alten dort vorhandenen Vorlagen abschreiben lassen. Sie befinden sich heute in der preussischen Staatsbibliothek zu Berlin. Es sind folgende:

هذه مقالة فى المقرأ تأليف العالم الفاضل العم المرحوم الشيخ إبراهيم العيا
آل المرحوم يعقوب آل مرجان الدنفى . . . ألفها ١١٩٨ وفيها كلام وجده
فى كتاب صاحب القوانين لإرشاد المتعلمين لأبأ (لأبى) سعيد وزاد من عنده .

"Es ist die Maqāla fil-Miqrā (Abhandlung über die Lesung) verfasst von Ibrāhīm al-ʿAjā b. Jaʿqūb b. Murgān al-Danī, im Jahre 1198 H. (18. Jahrh.) aufgezeichnet nach seinem Tode wahrscheinlich von seinem Neffen (jedenfalls nennt er ihn ʿAmn). Er hat dann auch die Qawānīn li-iršād al-Mutaʿallimīn von Abū Saʿīd aufgenommen und ihnen dann allerlei beigelegt." Berlin Ms. Or. Q. 1101. Die Hs. ist nach einem alten Ms. in Nablus abgeschrieben.

قانون ابن درثا فى المقرأ

Die Berliner Hs. Or. Q. 1102 ist eine andere Abschrift eines Originals, das dem Priester Taufiq gehörte, bestehend aus 7 Blätter etwa 1400 geschrieben. Der Qānūn ist wie auf Seite 3 b

(*) Man erwartet "ahad al-mahragain".

ausgeführt wird, in 'Asqalân im Jahre 531 aufgestellt. 6 Seiten.
Es folgt dann die Abhandlung über die Lesezeichen (Tartib
al-Miqrâ ترتیب المقره).

Die Berliner Hs. Or. Q. 1103 "Tartib al-Miqrâ, eine von dem
sam. Hohenpriester Ishâq b. Amrân verfertigte Abschrift einer
kleinen in seinem Besitz befindlichen Pergament Hs. Dieses Werk
wurde von Prof. P. Kahle bearbeitet und zugänglich gemacht⁽¹⁾.
Diese Werke geben Regeln für die korrekte Aussprache des Heb.
bei den Sam. Wohl das wichtigste Werk sind die Qawânîn von
Abû Sa'îd⁽²⁾, die Nöldeke herausgegeben und übersetzt hat⁽³⁾.
Abû Sa'îd gab die meisten seiner Beispiele in einer Art phoneti-
scher Umschrift mit arabischen Buchstaben, die für die Aussprache
unter Umständen ganz wichtig ist. Leider hat Nöldeke sie seiner
Zeit in heb. Quadratschrift umgesetzt. Für uns sind gerade
diese Beispiele in arab. Transkription von grossem Wert und
die Schlüsse die wir aus ihnen für die Lesung der hebr. Buch-
staben ziehen können sind sehr bedeutungsvoll, z. B. Dt. 19, 19

وعشיתם لوکاشر زم لعشوت لاحיו

ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו

s. Ms. S. 204

Gn. 37, 17.

کی شمعتم امریم نلکه دوئینه

כי שמעתים אמרים נלכה דותניה

s. Ms. S. 204.

Nu. 18, 8.

לکل قدشی בני ישראל لك تتیم

לכל קדשי בני ישראל לך נתתים

s. Ms. S. 205

(1) Vgl. P. Kahle: "Die Lesezeichen bei den Samaritanern" in der
Haupt-Festschrift, Leipzig 1926, S. 425 ff.

(2) Theodor Nöldeke: Über einige samaritanisch-arabische Schriften,
die hebräische Sprache betreffend, Göttingen.

(3) Abû Sa'îd lebte im 13 Jahrh. Vgl. P. Kahle: Die Arabischen
Bibelübersetzungen, Leipzig 1904. S. XI.

Nu. 18, 11

לכל תנופת בני ישראל לך נתתי

לכל תנופת בני ישראל לך נתתי

s. Ms. S. 205.

Dt. 24, 8.

כאשר צויתם תשמרו לעשות

כאשר צויתם תשמרו לעשות

s. Ms. S. 205.

Abû Saïd gibt uns wichtige Regeln, die weder in der Tautia noch in der Muḡnia vorkommen. Einige dieser Abweichungen möchte ich hier anführen.

(Regel 2) "Das כ im Suffix der 2. P. Pl. wird in der hebr. Sprache bei aller Verschiedenheit der Ansichten stets mit Fatha gesprochen..., aber die ungebildeten Sprachverderber unter unsern Glaubensgenossen sprechen es falsch mit Kasra, aus Unkenntnis der Grundformen und Ableitungen der Sprache..."

(Regel 4) "Die vier hebräischen Präfixe des Imperfects נאית, nämlich das..., haben in der hebräischen Sprache stets Fatha, wie im Arabischen". Hierüber hat der Verfasser der Tautia nichts erwähnt. Ausserdem führt er noch folgendes an: "Die Imperfecta sind aber schwer für die Aussprache und das Fatha ist der leichteste Vokal; und im Hebräischen wird der Vokal des Präfixes hierbei nicht verändert, ausser wenn er vor ein ך oder ך tritt. Vor einem ך erhält es, dem Laut des ך entsprechend, amma, ...; vor ך ein Kasra". Auch hierüber schweigt der Verfasser der Tautia.

Wichtiger ist aber die Regel für die Aussprache der Gutt., die in der Tautia fehlt. (Regel 8) "Wenn die Buchstaben des Damm und Kusr d. i. ך und ך neben einem der Kehllaute עחה stehen, sei es vor, sei es hinter ihm, so wird der Kehllaut, wenn beide radikal sind und einen wesentlichen Bestandteil des Wortes bilden, wie jener neben ihm stehende Buchstabe gesprochen".

Andere Werke, die ich zu meiner Arbeit gebraucht habe, sind dort vermerkt, und ich möchte sie daher jetzt nicht besonders erwähnen. Dagegen werde ich die Werke Petermanns und Dienings im Zusammenhang mit dem Bericht über meine Resultate anschliessend noch ausführlich behandeln.

At-Taṭṭia ist ein Werk, das sich hauptsächlich mit der Grammatik der hebräischen Sprache bei den Samaritanern befasst. Es ist, wie oben gezeigt wurde, nach arabischem Muster geschrieben, und der Verfasser führt, um die grammatischen Gesetze zu bekräftigen, Beispiele an, die grösstenteils dem Pentateuch entnommen sind. Diesen, ursprünglich unvokalisierten, Beispielen habe ich so weit als möglich nach den Ausgaben von Petermann, Ritter und Schaade, die Aussprache in phonetischer Umschrift umgesetzt daher auch die Vokalisation gewisser sam. Bibelhandschriften berücksichtigt, die Professor P. Kahle in s. Exemplar Gall Abdruck von Sam. Pentateuch eingetragen hat.

Es ist ersichtlich, dass wir der at-Taṭṭia Gesetze für die Grammatik sowie für die Aussprache entnehmen können, die anderweitig nicht zu finden sind. Einige der Resultate möchte ich in der Reihenfolge der Taṭṭia hier anführen, und ich gebrauche der Einfachheit halber die Buchstaben.

Š.—Šams al-Hukamā,

D.—Diening,

P.—Petermann.

Der Dual wird bei Š. durch das Wort שני (für das Masc.) שתי (für das Fem.) mit dem Pl. der Substantiva oder durch Einschlebung eines schwachen Konsonanten zwischen dem י des Pl. und dem vorangehenden Radikal gebildet...

P. führt als Beispiel an: "Für den Dualis haben die Sam. unsere Form שני =, wofür sie auch öfter שנין sprechen; jedoch habe ich diese nur in folgenden Worten gefunden: pāmajem 27, 36. für שנין zum Unterschied von שנים, welches der Sam. 33, 3. famem aussprach..." (s. P. S. 89 f.).

D. hat solche Form nicht aufgeführt.

Es kann vorkommen, dass der Pl. masc. durch הם und der Pl. fem. durch הן gebildet sind. Bei P. nicht zu finden (s. P. S. 89). Besonders zu bemerken ist, dass Š. ה als demon. Pron. m. s. führt, und dass die uns bekannten Hss. des samaritanischen Pentateuch keine Beispiele dafür bieten. Dagegen haben wir im Hebr. Ex. 15,13.16 ה und zwar steht es nur poetisch für beide Numeri und Geschlechter. (Vgl. Bauer-Leander 261 c.) Ibid.: Die dem. Pron. ה ה Ps. 132, 2 und ה dienen auch als Relativ-Pron. Bei den letztgenannten ist diese Funktion sogar die gewöhnlichere.

Die Demonstrativa, die auf das Entfernere hinweisen, führt Š. auf.

P. und D. führen diese, sowie ה nicht.

Š. führt ה , ה , ה als Pron.—suff. mit dem Nomen verbunden—für die 3. P. s.m. P. führt bloss. ה

Abweichungen zwischen diesen Pronomina und denen von P. sind vorhanden (P. S. 92 ff.). Bei P., D. und Š. sind Varianten der Pron. suff. am Verbum vorhanden, jedoch fehlt bei P. und D. die 2. P. pl. f. gänzlich (s. P. S. 26 ff. und D. S. 50).

Der Pl. f. wird bei Š. nur durch הן gebildet, während P. ausserdem noch die aram. Form הן anführt (s. P. S. 89).

Sehr wichtig sind die Formen des Part. act. des st. Verbums Qal. Š. führt folgende sechs Formen, die im Vergleich mit Petermann, nachdem sich D. im wesentlichen richtet Abweichungen zeigen:

(a) das Fatha des mittleren Rad. wird verkürzt. שֹׁמֵר

(b) das Fatha des ersten Rad. wird verkürzt und das des mittleren Rad. wird mit Kasra vokalisiert. שֹׁמְרִים (שֹׁמְרִים)

(c) durch die Einschlebung eines ך zwischen den ersten und zweiten Rad. Der mittlere Rad. wird durch ein Kasra vokalisiert (הַשְׁמִיר) **השומר**

(d) durch die Einschlebung und Vokalisation des mittleren Rad. **שומרי**

(e) durch Einschlebung des ך. Das Fatha des mittl. Rad. wird verlängert. **ולשופט**

(f) durch die Einschlebung des ך zwischen den zweiten und dritten Rad. und nicht zwischen den ersten und zweiten. **רחום**

Ausser den verschiedenen Formen des Part. act., welche bei D. Seite 24 angeführt werden, kommen noch andere Formen vor.

Unter den mehrrad. Verben führt Š. die Form Pātal an, die genau wie Piel die Intensivität bedeutet Vgl. auch arab. **صَاعَفَ** in dem Sinne von **ضَعَّفَ** zweite Form von **ضَعَفَ** Mufasssal S. 129. (Vgl. auch Bauer-Leander S. 281 ff.). Diese Form **صَاعَل** wird aber bei den hebraischen Gramm. als Qal betrachtet. (Vgl. Ibr. Ganāh S. 140 f.). Diese Form kommt weder bei P. noch bei D. vor.

Š. stimmt mit den von Nöldeke zitierten Abū Saʿūd Qawāmin des ... (S. 11) über die Form des Imperfekts, welche D. (S. 31) anführt, überein. Er schrieb: "Nach Nöldeke (S. 11) gibt es im Imp. Qal zwei Formen: 1. der Vokal des ersten Radikals bleibt (z. B. ʾeʒezakar Gn. 30, 22). Regelmässig ist dies bei den Med. lar., d.h. der Guttural fällt in der Aussprache völlig weg und daher wird der Vokal auf den ersten Radikal übertragen. 2. der erste Radikal wird vokalloos ...

Bezüglich der anderen Imperativ-Formen vgl. man D.S. 28 ff. Das Verb **ה' פ** kommt bei D. nicht vor.

“ה und א werden bei den Verben ה"ל und א"ל im Imperfekt und im Imperativ wie י ausgesprochen. (Siehe Ausführung über die Verben ה"ל und א"ל

Andere Beispiele für die Resultate, die man aus der Tautia ziehen kann, sind aus meiner vorliegenden Arbeit zu entnehmen

Šams al-Hukamâ hat uns in seiner Tautia berichtet, dass die 5 Buchstaben בדופת bei den Samaritanern verschiedene Aussprache haben. Im einzelnen hat er aber nur von ב und ד angegeben, dass beide eine Aussprache mit Dageš und mit Râfeh haben. Etwas mehr über die verschiedene Aussprache dieser Buchstaben findet sich in dem Werke des Ibn Darṭā, der etwa ein Zeitgenosse Šams al-Hukamâ war. Aber hier wie bei Šams al-Hukamâ vermissen wir nähere Angaben. Etwas weiter führen uns die Qawānīn al-Miqrā von Abū Saʿīd insofern, als, jedenfalls in der Leidener Hs., die Beispiele aus der Thora in arabischen Buchstaben umgeschrieben sind.

Es ist nun lehrreich, auf Grund der modernen Umschriften die heutige Aussprache des Hebraischen bei den Sam. zu vergleichen, wie sie einerseits bei P. andererseits bei R.-S. aufgezeichnet ist und zu untersuchen wie die Verhältnisse hier liegen und wie diese sich zu den Angaben der Grammatiker des 12. und 13. Jahrh. erhalten.

ב

Das ב wird bei P. und P.-S. in folgenderweise wiedergegeben :

P. und R.-S. "ב" z.B. Gn. 1, 4. **ובדל**
bin **בין** ... ubin **בן** ;

Gn. 2, 2. **ביום** ; 8. **בערן**

P. "v" R.-S. "ב" z.B. Gn. 1, 4. **טוב** (R.-S. **ṭōb**);
Gn. 3, 19. **שובך** (R.-S. **šūbak**).

P. "w" R.-S. "ב" z.B. Gn. 11, 1. **ודברים**
(R.-S. **udēbērām**) ; Gn. 7, 21. **ujigwa**
ויגוע (R.-S. **uīgba**).

P. "bb" R.-S. "bb" z.B. Gn. 3, 16. erabbi ארבה
(R.-S. ērboí); Gn. 6, 14. mibbêt מבית
(R.-S. mibbit).

P. "v" R.-S. "bb" z.B. Gn. 4, 15. ševu' ataĵem שבעתים
(R.-S. šibbūātā'em) Gn. 6, 15. rāva רחבה
(R.-S. rabbah).

Wenn aber das ב als Präfix vor Nomina tritt, so wird es bei R.-S. mit "ef, af und af" (P. ev, av) wiedergegeben. z.B. Gn. 1, 6. éftok בתוך (P. evtók); Gn. 1, 26. afsālamānu בצלמנו (P. evsalamanu); Gn. 1, 28. afdêket בדעת (P. evdeget); 2, 15. éfgan בגן (P. evgan); 3, 19. éfzât בועת (P. evzaat); 6, 14. efkâfar בכפר (P. avkafar).

Wenn wir aber diese Nomina genau untersuchen so ergibt sich, dass sie alle mit einem der folgenden Konsonanten beginnen: ג-ד-ז-כ-צ-ת

Dies scheint als Regel sich durchgesetzt zu haben. In den anderen Fällen, lässt sich keine Regel feststellen.

Hingegen scheint die Aussprache des ב in dem folgenden Beispiel das Šams al-Hukamâ anführt, eine andere zu sein: Ex. 28, 43. בבאם אל אהל מועד

Nämlich das erste ב mit Dageš und das zweite mit Rafeh. Dieselbe Ansicht vertritt auch Ibn Darta. Gn. 48, 7.

בבאי מפדן ארם

ד

P. und R.-S. geben das ד mit dem Buchstabe "d" wieder. z.B. Gn. 4, 1. uâdam (P. waadam) והאדם; Gn. 11, 1. udêbârêm (P. udewarêm). Šams al-Hukamâ und Ibn Darta unterscheiden aber zwischen einem ד mit Dageš und einem ד mit Rafeh. z.B. Lev. 10, 4. דד אהרן

Šams al-Hukamâ berichtet weiter, dass das ד (madgušah) wie das arab. د und das ד (marfuah) wie das arab. ذ ausgesprochen wird.

Abû Sa'îd jedoch gibt uns auf S. 219 (Leidener Hs.) ein Beispiel dafür und zwar in arab. Umschrift. ر ذ ٦

٦

Nach Ibn Darta hat das ٦ drei Aussprachen: eine ursprüngliche (wie das ٦ in ر ذ ٦) und zwei angenommene (entsprechend den Aussprachen des ٦, also "b" und "w". Belege für diese dreifache Aussprache liefern P. und R.-S.:

P. "u" R.-S. "u" z.B. Gn. 2, 11. u. Gn. 3, 3. bu.

P. "w" R.-S. "w" z.B. Gn. 1, 10. walmaqwa (R.-S. welmaqwa).

P. "w" R.-S. "b" z.B. Gn. 1, 9. jiqqawu (R.-S. jikkābu).

P. "bb" R.-S. "b" z.B. Gn. 3, 11. sabbitek (R.-S. Sābitek).

P. "ww" R.-S. "?" z.B. Gn. 4, 18. ujuwwaled

P. "o" R.-S. "o" z.B. -Gn. 37, 29. ebbôr.

٥

Das ٥ wird bei P. und R.-S. in folgenderweise wiedergegeben:

P. "pp" R.-S. "bb" z.B. Gn. 2, 7. beppô (R.-S. bebbuh 23. appaam (R.-S. ebbām).

P. "pp" R.-S. "b" z.B. Gn. 2, 10. jipparrad (R.-S. jibārrad.

P. "f" R.-S. "f" z. B. Gn. 1, 2. fani (R.-S. fāni) 11. firi (R.-S. firi).

P. "ff" R.-S. "ff" z.B. Gn. 3, 2. miffiri (R.-S. miffiri).

P. "ff" R.-S. "f" z.B. Gn. 3, 5. uneffaqa'u (R.-S. u-nēfākā'ū)

P. "p" R.-S. "?" z.B. Gn. 49, 4. pa'izta; 14. emmešpatēm (emmešfatēm); 22. parat.

Bei Petermann, Ritter-Schaade wird das ת durchgängig wie "t" wiedergegeben. Abû Sa'îd jedoch gibt uns Beispiele dafür, dass das ת als "ta" ث zu bezeichnen ist.

P. "t" R.-S. "t" Abû Sa'îd "t" z.B. Gn. 37, 17. dutina
 کی شعیتم امریم نلکه دوئینه
 כי שמעתים אמרים נלכה דותינה